

汶川、北川、茂县、松潘、理县
羌族之社会历史与文化

羌在汉藏之间

川西羌族的历史人类学研究

王明珂 著

中華書局
ZHONGHUA BOOK COMPANY

本书是一本羌族民族史，也是一本羌族民族志。

羌族聚居于四川省西部岷江和湔江流域的高山深谷中——阿坝藏族羌族自治州的汶川、茂县、理县、松潘和地属绵阳的北川等地。本书通过对这些地区社会、历史与文化的长时段调查和多层次探讨，展现了华夏西部族群边界的变迁，以及中华民族融合的过程。

这是一本凝集了作者十几年田野考察经验的倾情力作，是对羌民几千年生存繁衍状态的一次深刻解读。



定价：48.00元

汶川 北川 茂县 松潘 理县羌族之社会历史与文化

羌在汉藏之间

川西羌族的历史人类学研究

王明珂 著

中華書局

图书在版编目（CIP）数据

羌在汉藏之间/王明珂著. —北京：中华书局，2008.5
ISBN 978 -7 -101 -06167 -3

Ⅰ. 羌…　Ⅱ. 王…　Ⅲ. ①羌族 - 民族历史 - 研究 - 中国 ②羌族 - 民族文化 - 研究 - 中国　Ⅳ. K287.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2008）第 070973 号

书　　名	羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究
著　　者	王明珂
责任编辑	焦雅君　李　静
出版发行	中华书局 （北京市丰台区太平桥西里 38 号　100073） http://www.zhbc.com.cn E - mail:zhbc@zhbc.com.cn
印　　刷	北京市白帆印务有限公司
版　　次	2008 年 5 月北京第 1 版 2008 年 5 月北京第 1 次印刷
规　　格	开本/700 × 1000 毫米　1/16 印张 23½　插页 8　字数 400 千字
印　　数	1—6000 册
国际书号	ISBN 978 -7 -101 -06167 -3
定　　价	48.00 元



理县蒲溪沟村寨



汶川羌锋村的房子

此为典型之羌族石砌房屋。



北川内外沟农舍

本地羌族住屋为一般汉式农舍。



茂县北路的高山纵谷

岷江上游位于青藏高原的东缘，山高谷深，羌、藏、汉、回各族共同生活其间。



山间的沟

岷江有许多大小支流，都称为“沟”，羌族村寨便分布在各个沟中。此为由甘木若寨俯瞰永和沟。



走入一条沟

此为走入理县蒲溪沟的山路。



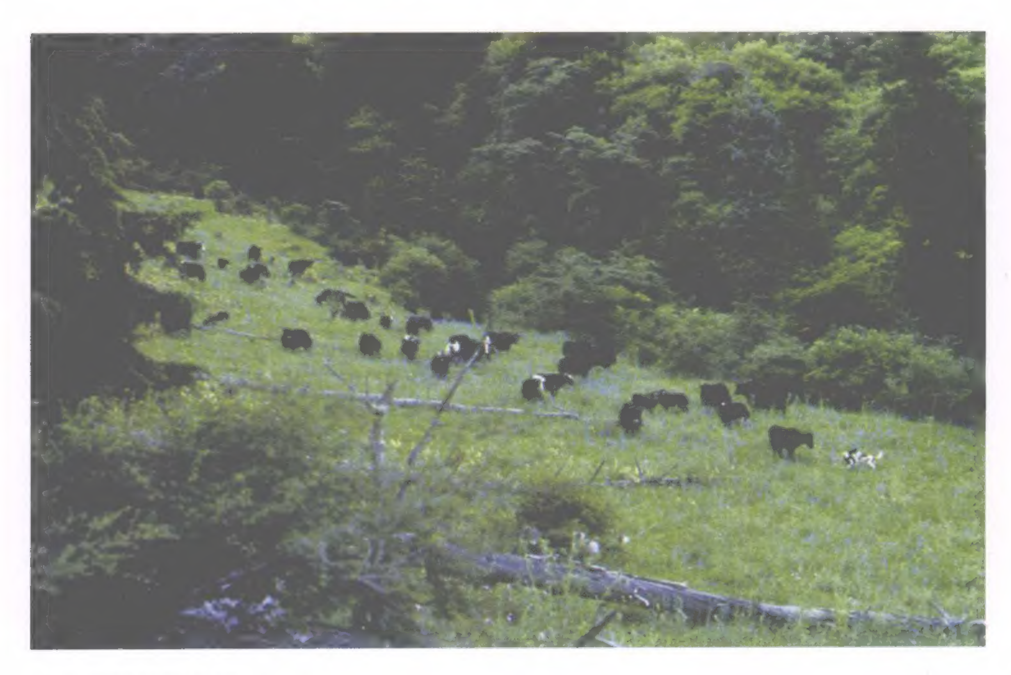
休溪寨及其山田

休溪寨为最深入蒲溪沟内的一个村寨,房屋紧密相连成堡寨城垒状,所以称“寨子”。



北哈寨及其山田

松潘埃期沟的北哈寨。房屋间距较宽，右后方的高山为“格日囊措”山神。



山上放养的牦牛群

松潘埃期沟的牦牛一年四季均放养在高山上，自己觅食、生养及抵抗熊与狼。图右有一头公牛在驱赶狗。



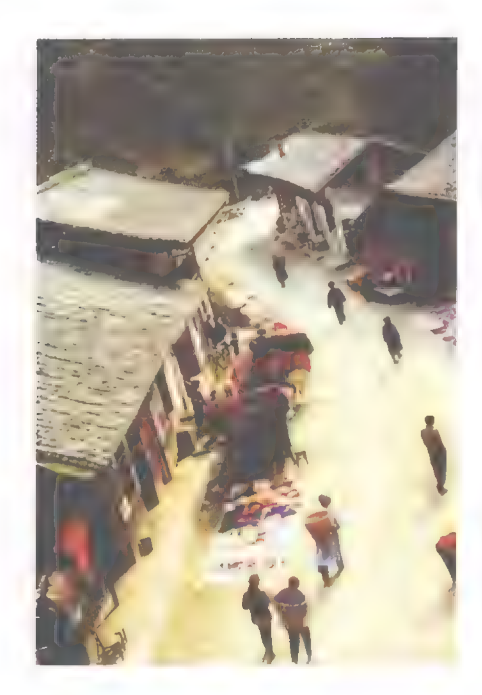
茂县黑虎沟的村寨

此村寨沿山脊分布，位置绝险，并有许多防卫性石碉楼建筑，这些都显示过去本地资源竞争之剧。



石碉楼

此为黑虎沟的石碉楼群。清代之“黑虎羌番”以强悍著称，但石碉楼群显示，他们也受害于战争暴力。



乡上

乡政府所在的“乡上”，可以采购一点简单的日用品。图为北川青片乡上。

城镇

主要城镇皆为县城。图为过年之前的茂县县城。

北川羌族家庭

在北川内外沟无论男女老幼，穿着都与汉人无异。



茂县牛尾巴寨羌族家庭

茂县牛尾巴平日只有女人穿着“羌族服饰”，但在年节仪式中男人也穿类似藏族大衣的传统服饰。



纺织中的黑虎沟妇女

羌族各沟妇女服饰皆有些差异。黑虎沟妇女的头帕包扎法最为特殊，与他处大不同。原为纯白帕头巾，据称是为黑虎将军带孝；近年来则流行在其上再系一花布巾。



当代端公

当代结合学术、观光与本民族认同的羌族“祭山会”。图中左侧为端公助手，端公则被埋在摄影记者之下。



牛尾巴寨的冬景

牛尾巴寨在茂县太平附近山上。目前全村已迁至山下的岷江河阶地



（照片均为本书作者所摄）

化陌生为熟悉——新版自序

费孝通先生在1988年提出“中华民族多元一体格局”的演讲中，还提及一个重要观念：民族有一个从“自在的民族”到“自觉的民族”之演变过程。他认为，“中华民族作为一个自觉的民族实体，是在近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程所形成的”。在中华民族形成过程中，他又特别强调羌人的地位；他指出汉人以“接纳”(他族)为主而日益壮大，而羌人却以“供应”为主而壮大别的民族，因而今日许多包括汉、藏之民族都曾得到羌人血液[①]。这本我在2003年完成的《羌在汉藏之间》，可说是对以上费孝通先生之说——中华民族多元一体格局，以及羌在其间所扮角色——所作的一种反思性注解与补充。

自在的民族应是指人们在互动、交流、繁衍中形成的客观民族实体。以这样的民族实体来看历史上的羌族，过去许多研究羌族史的学者叙之甚详。自觉的民族指的是其成员对彼此有主观认同的群体，表现在族群情感与共同族称上。以此

---

① 费孝通:《中华民族的多元一体格局》,宋蜀华、陈克进主编:《中国民族概论》第一章,北京:中央民族大学,2001。

而言，"羌人" 原来并非一群人的自称，而是如费孝通所说，是中原人对西方一些牧民的统称[①]。因此在中国历史上，羌人也曾经历从自在的民族到自觉的民族之演变过程。这本书，其主旨之一便是说明在历史上 "羌人" 成为 "羌族" 的过程。

然而，本书更大的研究企图是透过 "羌" 之历史，说明华夏（自觉的）西部族群边界变迁，以及其如何贡献于近代中华民族之形成。如此研究宏图基于一个简单的思考架构："羌" 曾是古华夏心目中的西方牧羊人或西方异族概念，它代表古华夏自觉的我群西方边缘（the sense of otherness）。因此探索华夏历史记忆中 "羌人" 概念的转变，也便是探索华夏自觉的（或主观认定的）我群西方边缘之变迁。不只如此，在公元 7 世纪以后，青康藏高原东缘华夏心目中的诸羌部落又成为吐蕃（与后来的藏族）之政治、宗教、文化与族群之边缘（朵康）。这样的历史发展终使得青康藏高原东缘之广大地区及其人群，在近代时成为汉藏间一个模糊的边缘。这也是本书书名《羌在汉藏之间》用意所在。

本书繁体版出版以来，透过书评、论文及面对面讨论，我都从学界朋友、读者中得到许多宝贵的评论指教。有些学术自省已反映在我后续的著作中。然而此简体版，除了少部分文字修饰外，基本上并没有增删。这样做是为了将本书作为我个人学术思路发展的一阶段标志。因此读者对此书常有的一些质疑与批评，我在此作一些解释说明。

首先，由于我在著作中常用华夏边缘一词，因此有些读者认为我还是由核心来看边缘，而非站在土著立场（native's point of view）的边缘观点。这应是一个误解。在本书历史篇中，我所重建的华夏边缘观点之羌族史是一个两面刃；它解释华夏西方族群边缘的变迁，也解释自觉的羌族形成之历史过程。此并非是站在核心来看边缘，而是阐述核心与边缘如何互动、相生的历史。其次，我对许多羌族 "弟兄祖先故事" 的分析，呈现本土观点的 "历史" 与历史心性，同时也藉此对我们（中国或世界各主要文字文明中人）自身之英雄祖先历史心

---

① 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，宋蜀华、陈克进主编：《中国民族概论》第一章，北京：中央民族大学，2001。第 28 页。

性有反思性的理解。这是一种去核心、典范观点的对“历史”的认知。总之，所谓边缘观点或边缘研究，不一定是将边缘视为核心，而是努力发掘被忽略的边缘声音及其意义，及造成其边缘地位的历史过程，并因此让研究者对自身的典范观点（学术的与文化的）产生反思性理解。对于来自欧美或其它文明核心之学者而言，我认为所谓土著观点并非只是以学术理论建构一套土著之社会观、世界观或人观，而是学者是否能由此土著观点中认识自身之核心偏见（学术的与文化的），以及此偏见如何造成“他者”（土著）。

其次，有些读者敏锐地指出，我的书名为《羌在汉藏之间》，本书内容也描述羌族介于汉藏之间的族群特质，但在说明造成此现象的历史与社会文化过程上，本书明显偏重于汉化过程，而忽略藏化过程。这是我不得不承认的，并非疏忽，而是我实无此能力。我无法阅读藏文原典，且绝大多数的藏文原典与藏学研究都集中在佛法化的西藏此一层面，使得我无法像分析华夏边缘那样的深入分析藏族边缘之形成与变迁。我曾对许多研究藏学的朋友提及此事；我也希望他们的研究能弥补本书在此方面之不足，或纠正本书的错误。

第三，在本书中我并没有大量引用西方历史人类学的专门词汇及理论，在羌族田野中我也没有探询西方历史人类学者在南太平洋或东非洲田野里所提出的热门问题。对此我的解释为，本书讨论华夏历史记忆反映的族群边缘变迁，分析弟兄祖先故事中的历史心性及相关社会情境，讨论人如何践行、夸耀、攀附、批评文化习俗，如此之微观社会过程又如何造成历史变迁。我认为，这些对社会、文化与历史之间错杂关系的讨论，以及关于符号与结构，个人与社会，以及社会情境与历史变迁之探索，也是我所认识的 historical anthropology 以及更广泛的当代社会科学的一些核心议题。以中文之“历史人类学”来说，在中国此一田野中我们应有特殊的学术与现实关怀，表现在可能不见于西方 historical anthropology 之用词、问题、理论取向等方面。

最后也是最重要的，本书常面对一种质疑：它是否解构了历史上的羌族，以至于可能解构羌族史所强调的中华民族一体性。这也是一种误解。在前面我

已提及，反思性研究与解构性研究有基本的不同。简单地说，我认为当前多元一体之中华民族，相对于过去华夏帝国之格局而言，在东亚历史上为一进步与较合理的人类资源共享体系①。在此基本体认上，我期望本书所提供之反思性历史、社会与文化知识，能让此体系之现代性得到更合理的解释，并期望此理解能促进体系之自我调整与进步。《羌在汉藏之间》，书名已表达了如此旨趣。古华夏与今之汉族皆认为"羌"为我族之一部分但为我族边缘，古之吐蕃与今之藏族也都将青藏高原东缘的朵、康各族群视为我族的一部分，但也视之为我族边缘。也就是说，汉藏之间原有一个模糊的、汉藏共有的边缘；如此能更有力的说明汉藏难以分割之关系。在另一方面，也因着这样的知识，大汉族主义者与大藏族主义者都应反思，历史上两个核心都曾歧视羌或朵康之人，至今本地的羌族与藏族仍居于汉藏之边缘。

以历史上自在的羌人来说，许多以此为主体的历史研究，说明古代许多羌人融入了今日之汉族、藏族、彝族及许多西南民族之中，以此强调羌人在中国民族构成上的历史贡献。我所提出的华夏边缘观点下的历史，也承认如此结果——古代许多被视为羌的人群，成为汉族、藏族、彝族及西南民族之一部分。最后，今日居于川西北之羌族，我认为其历史文化资产中最可贵的部分，也是对于了解中华民族一体性最有启发的部分，并非以上那些历史，而是其"弟兄祖先历史心性"。在中国历史文献记忆中，此心性可追溯到战国时的"炎黄为弟兄"之说。在今日，它也是中华民族内各民族互称"弟兄民族"此一话语之深层社会文化根源。

王明珂

序于南港，2007

① 这个观点见于本书结语之中。在李亦园先生为本书所写的序中，他特别提及本书之此一观点，并由东亚之人类生态与资源共享角度赞同此一观点。

序

我与本书作者王明珂先生应是相隔一世代的人，我的学术研究历程是成长于 1970 年代以前，所以我对“民族”、“族群”等概念应是属于“客观文化特征”派的；王先生的学术研究历程是成长于 1970 年代以后的，所以他的“民族”、“族群”概念明显是较偏于“主观认同”派的。因此，朋友们与同行们，无论是与我同世代或比我年轻一两世代的人假如看到我为王先生这本明显是解构文化特征论的《羌在汉藏之间》的著作写序，想必会为我捏一把冷汗。不过我自己倒是心平气和，而且十分高兴愿意为这一本难得兼具民族史、历史人类学及族群研究的当代“典范”大著作推介。

其实，我早已读过王明珂先生先前的一本著作《华夏边缘》，很能理解他的论点，而且很欣赏他能挑选“羌族”这个例子来发挥他的理论分析，所以也曾设法支持他在“羌族”中进行更长久的田野工作。如今他又把他更丰富的实地研究资料组织起来写成本书，把他的族群边缘理论借羌族的“历史”演变铺陈得淋漓尽致，使人读来不但兴趣盎然，不忍释手，而且每读完一章都会引起不断的反思与联想，这也就是本书最大的特点，能让背景不一样的人也乐于阅读。

王先生在本书一开始就说明这是一本以“族群边缘理论”来探讨分析所谓“羌族”的历史民族志，他从古代中原的汉族与西方各民族长久互动的历程入手，透过人类族群之间资源共享与竞争关系所产生的认同与区分现象的辩解，以及“文化展演”过程的促进，再加上对当代国族主义形成的剖析，从而对今日所谓“羌族”的出现有极精彩的论述，同时也对中国民族或中华民族的起源与形成提出一种全新而将引起更多反思与争论的历史人类学诠释。

首先，王先生认为所谓“羌人”或“羌族”在历史上实际是一个模糊而不断变动、飘移的群体，他们之所以成为当代的“羌族”，其实是经过三个步骤而成：最早在商代至秦汉的所谓“羌人”，其实是中原华夏族群对中国西方异族的统称，他们的范围随华夏领域扩大而西移；较后代又因为有藏族的崛起，羌人即成为汉、藏两族之间的族群缓冲地带，也就是所谓族群的边缘，随两族势力的消长而改变其范围。第二步骤是在西方国族主义影响下，中国民族志的书写，形成核心与边疆少数民族的体系，传统的“羌族文化”或“氐羌文化”遂被建构成为边疆某一少数民族的文化。最后，则是在1960年代的民族分类划分下，“羌族”成为55个少数民族之一以后，他们自己也在文化交竞展演的过程中创造本土的文化形象而定下型来。这种族群的形成虽然复杂而曲折，但作者却能利用他从1994年至2002年连续九年间长久而详细的田野实地调查与文献资料探索，很巧妙而动人地把“羌族”人飘移、模糊而至于“定型”的故事刻画得丝丝入扣，其间他利用了很多有趣而深刻的例子来衬托复杂的现象，例如他的“毒药猫理论”、“羊脑壳”与“牛脑壳”故事、“弟兄故事”与“祖先英雄”传说，以至于所谓“一截骂一截”的现象等等，都能引起读者会心一笑的体认。作者这些详尽的田野资料不但能引起一般读者的共鸣，也使我们自认为是田野老手的人类学家至为折服，尽管作者一再自谦说他并非是一个人类学家。

作者在本书中除努力为“羌族”的“民族史”或“民族志”作剖释外，另一重要的目标则是借“羌族”的形成过程之分析进而为“中国民族”或“中华民族”等概念作“族群理论”的探讨与解构。很明显地作者是一位较近于所谓“近代建构

论”的学者，所以在他的观念中“中华民族”实是西方“国族主义”影响下的自我想像建构的产物，因此他说：

> 19世纪下半叶，西方“国族主义”，相关的民族（nation）概念与社会达尔文主义（social Darwinism）随着欧美列强的势力传入中国。忧心西方列强在中国的扩张，并深恐“我族”在“物竞天择”之下蹈黑种与红种人受人统治之后尘，中国知识分子结合“国族主义”概念与民主改革思想，极力呼吁“我族”应团结以自立、自强。这个“我族”，首先，特别是在革命人士心目中，指的是传统“中国”概念中受四方蛮夷包围的“汉族”。……后来，在欧美列强积极营谋他们在西藏、蒙古、东北与西南边区利益的情况下，结合“中国人”（核心）与“四裔蛮夷”（边缘）而成“中华民族”的我群认识，逐渐成为晚清与民国初年许多中国知识分子心目中的国族蓝图[1]。

又说：

> “历史实体论”所主张的“民族”定义是值得怀疑的。近三十年来的人类学族群研究，说明无论“族群”或“民族”，皆非客观的体质、语言与文化所能界定。基于此民族定义所建立的“民族史”，一个民族实体在时间中延续的历史，也因此常受到质疑。一个人群的血缘、文化、语言与“认同”有内部的差异，而且，在历史时间中，有血缘、文化、语言与“认同”的移出，也有新的血缘、文化、语言与“认同”的移入。究竟是什么“民族实体”在历史中的延续？“历史实体论”在学术上的缺失，主要在于将“文本”（text）与“表征”（representation）当作“历史事实”（historical facts）与“民族志事实”（ethnographical truth），忽略了“历史文本”的社会记忆本质以及“文化表征”的展演本质——也就是忽略了两者之产生与存在的历史情境与社会情境[2]。

---

① 见本书，页130—131。

② 见本书，页322。

对于这样的论点，国族主义的支持者以及民族实体论者必然不大愿意接受。不过，我个人倒是觉得无论你接受或是不接受，审慎阅读作者在全书中精细、不厌其烦地反复辨析与论述，应该会使你对“民族”、“族群”等概念有较宽广且较具弹性的认识。我们也许可以这样说，“民族”、“族群”这样的概念本来就像人类早期对宇宙万物的认知分类一样，是把一个连续谱来作一种主观的切割，所以经常因认定者的基本立场的不同而异，有民族的归类就有“他人分类”与“自我分类”之别。“他人分类”又可分为行政分类或政治分类、学者分类与他族分类等等，而“自我分类”则可因本身身份之不同，譬如知识分子、权力掌握者或是一般民众而异，更可因空间与时间的不同而有很大的差别。以兰屿或澳洲的塔斯玛尼亚的那种孤立的小岛而言，人群的分类与认同不论是“自我”或“他人”的，都不致于有太大的差别，而其文化特征，无论是有形的文化，或者无形的深层价值判断、宇宙观等等，也是会有较长久的连续性存在。不过在像中国或亚洲大陆东半部这样大的一个区域中，又经过几千年的历史演变的过程，其间族群的认同与分辨自然是极为复杂，确实很难用单一分类的观念就可以说明清楚。所以王明珂先生这本书正可提供读者一个回顾反思长久存在的“我族”或“他族”观念的有利架构范式，譬如说在传说中与“羌人”同样被认为是夏后氏或禹王之后的“越人”，却没有像“羌人”那样成为华夏边缘领域飘移不定的族群，而在历史上却成为许多群体的所谓“百越”，这是因为南方没有一个较强大的藏族存在之故？或是由于华南地理环境所致，即是可以根据本书作者的方法再加探讨发展的另一个华夏少数民族互动的范例？

然而本书作者也不是一位“近代建构论”的绝对支持者。他认清楚建构论者至少有两大缺失，其一是他们忽略了历史的延续性与真实性面向，其二他们也忽略了对人类族群生活的现实关怀，甚至在意识形态的敌对中，解构他者的历史整合成为一种有文化偏见的表述，甚而成为思想与政治上的对抗工具。因此，作者撰写本书的最终企图实际上是要更进一步超越建构者的立场，而以人类资源分配、竞争以至于共享的观点来思考问题，并求在平心探讨中达到现实

的关怀与族群关系伦理价值受到尊重与强调的境界。所以他说：

> 在现实的关怀上，对于一个族群或民族研究者来说，我们所研究的对象是一群有共同之过去、现在与未来信念的人群。我们不能不关心他们目前在整体社会族群关系中的处境，以及此种族群关系的历史演变。……因此在这本书中，无论是说明一条沟中各个村寨人群之认同与区分，或是以“羌”为边缘的华夏认同及其族群边界的变迁，我都将强调其在人类资源分配、分享与竞争关系上的意义。相信这样的历史民族志知识可以帮助人们思考：我们如何才可能共商如何建立一个资源共享、和谐平等的社会体系[①]。

又说：

> 在近代中国国族之建构中，华夏与传统华夏边缘合一而成为“中华民族”，可说是此地区漫长历程中人类资源竞争历史中的一种新尝试——将广大东亚大陆生态体系中相依存的区域人群，结合在一资源共享之国家与国族内。以此而言，晚清部分革命党精英欲建立一纯汉国族国家之蓝图，以及当代鼓吹中国少数民族独立的言论，并不是好的选择。同样地，欧亚大陆之东、西两半部有如下差别——西方为沿大西洋岸少数富强而讲求人权、自由的国家，内陆则为常卷入宗教、种族与经济资源战争及内部性别、阶级与族群迫害频传的各国、各族；东岸则为一“多元一体”的中国，以经济补助来减缓内陆地区之贫困与匮乏，并以国家力量来维持族群间的秩序。我们也很难说，欧亚大陆西半部的体制，优于东半部中国国族下的体制[②]。

由此可以看出作者不仅批判、解构历史实体论，同时也不为近代建构论所囿限，而实际上是超越了两者的境界，进而从未来世界族群和谐平等共处的观点来“筹谋改进或规划更理想的人类资源共享环境”，这是何等开阔的胸怀！同

---

① 本书《前言》，页 11。

② 本书，页 324。

时他更指出欧亚大陆东西两半的体制未必是西欧优于东亚，西方沿大西洋岸虽有讲究人权、自由的富国，但其内陆则常卷入宗教与资源竞争的迫害与争斗之中；然而东亚却能以“多元一体”的国族主义理想，以经济支持及行政力量来减轻内陆的贫困与匮乏，并维持族群的秩序。假如以不具文化偏见的立场论，东亚的体制实有其长远发展的意义。很显然这样的思考方式对于西欧习惯于一国一族体制的学者来说，甚而对于谋求更公平境界的“全球化”人士而言，应该都是可以促进他们反思与筹谋的典范思考。

触及东西文化体系的差异，不免使我想起已故著名考古学者张光直教授的东西文明“延续性”与“断裂性”的创见。张先生以这对观念来说明新石器时代进入金属器时代人类文明发展过程之东西文化的差别。所谓“延续性”与“断裂性”是指很多方面的文化现象，但是最重要的则是指金属器发明之后生产工具的变化而言。西方文化从野蛮进入文明的代表是两河流域的“苏美尔”(Sumerian)文化，苏美尔的金属器发明应用在农业的生产工具上，而与较早期用石器于生产是有明显的不同，所以在工具性质的利用上是一种断裂，但在中国，金属青铜器在黄河流域出现的夏末商初起用之时，是用在政治与宗教仪式上，而生产工具则仍沿用原有的石、木、骨、蚌等，所以说是一种延续，而这种延续的关系也同时表现在人际关系、文字的应用、城乡关系、财富累积与集中、权力的获得以至于意识形态的表现上[①]。要立刻以张先生的这种“延续性”与“断裂性”文化传统差别的说法与上述本书所强调的东西族群关系模式的差异勾连起来，也许较不易理解，但是假如把我自己对中国文化的“致中和宇宙观”模式的论证，或称“三层面和谐均衡宇宙观”的寻求，对自然、对人群、对自我三层面的和谐均衡的理想境界来对比说明，也许就较易于理解在东亚大陆境内自古以来一直有一种融合自然、人群，甚至超自然于一体，而企图共同分享资源与文化经验的传统在不断“延续”之中[②]，这也许就是本书作者所说的当前“多元一体”国族主义的

① 参看其《延续与断裂：一个文明起源新说》一文，1986年。

② 参见《传统宇宙观与现代企业行为》一文，1994年。

历史根源吧。总之，作者在本书中的种种论述确能引起许多学术的反思与共鸣，这应是本书最值得推荐的特点，希望读者能从本书的阅读中不仅欣赏作者的细腻论述与宽广的理论架构，同时也能借此对族群关系脉络有更多的反思与体认。

李亦园

2003 年 1 月 20 日

草于台北南港

前　言

本书是一本羌族民族史，也是一本羌族民族志；更正确地说，这是一本描述与诠释“华夏边缘”的历史民族志。本书不只是描述羌族，一个在中国大陆上少数民族中的一个民族，更主要的是，我希望透过羌族及其历史来说明汉族、藏族以及部分西南民族族群边缘的形成、变迁及其性质。本书更大的野心是，由人类资源共享与竞争关系及其在社会、文化与历史记忆上的表征（representations），来说明人类一般性的族群认同与区分。最后，基于这些对“族群”（或民族、社会）、“文化”与“历史”的新理解，我对当代汉、羌、藏之间的族群关系，或更大范围的中国民族的起源与形成问题，提出一种新的历史人类学诠释。

作为中国 55 个少数民族之一的羌族，目前有 30 万人，主要聚居于四川省阿坝藏族羌族自治州的东南隅与北川县。他的南方是分布于川、滇、黔三省，人口约 658 万的彝族。他的西边是人口 459 万，分布于中国四分之一土地的广大藏族。他的东边则是更广大的 12 亿汉族——可能是全世界最大的族群。目前许多汉族及少数民族学者皆认为，羌族与汉族、藏族、彝族，乃至于纳西、哈尼、景颇、普米、独龙、怒、门巴、珞巴、傈僳、拉祜、白族、基诺、阿昌等十余种西南民

族，都有密切的族源关系，而羌族民众也为此非常自豪。为何一个当前人口不过 30 万人的民族，可以使十多个民族共十数亿人联结在一起？在本文中，我将说明造成此现象的历史与“历史”。

我以加引号的“历史”来与历史作区分。历史是指过去真正发生的一些自然与人类活动过程，而“历史”则指人们经由口述、文字与图像来表达的对过去之选择与建构。在本书中，我将一再探索历史过程与“历史”建构过程以及两者间的关系。以此而言，本书之作近于历史人类学（historical anthropology）的研究。在历史人类学中，如舍佛曼与古立佛（Marilyn Silverman & P. H. Gulliver）所言，研究的焦点可分为两大主题：一、“过去如何造成现在”（how the past led to and created the present）；二、“过去之建构如何被用以诠释现在”（how constructions of the past are used to explain the present）[1]。在本书中，我探讨的主要问题便是：什么样的历史造成当今的羌族。什么“历史”被不同的群体建构，来诠释、理解当今羌族，以及对羌的“历史”建构与再建构，如何造成并改变历史上的“羌人”与“华夏”。

在本书中，不只是对“历史”，我也将对“民族”与“文化”提出一些新见解。如果对“民族”、“历史”与“文化”抱持着传统的定义，那么我可能写出一部可与“中国民族史”接轨的“羌族史”，我的田野资料也能写出一本可作为“中国少数民族丛书”之一的“羌族民族志”。然而，读者将发现，在本书中我不断地检讨、解构与再建构我们对“民族”（以及族群、社会）、“历史”与“文化”的一些既有概念。近年来，在解构“民族”与国族主义（nationalism）研究之风下，学者常指出许多所谓的“传统”事实上是近代的创造，而“民族”则是近代国族主义风潮下知识精英们的想像群体[2]。我基本上同意这些看法。然而这些“创造”与“想像”的

---

① Marilyn Silverman & P. H. Gulliver, *Approaching the Past: Historical Anthropology through Irish Case Studies*, New York: Columbia University Press, 1992.

② Benedict Anderson, *Imagined Communities*, rev. edition, London: Verso, 1991; Eric Hobsbawm & Terence Ranger ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

近代之前的历史事实与相关历史记忆基础，以及“创造”与“想像”过程与此过程中各种社会权力关系，以及更重要的相关的资源共享与竞争背景，都值得我们再深入探索。这样的探索必然超出“近代”与“历史”的范围，而须兼及更早的历史与历史记忆以及人类学的田野研究。

对传统“民族”、“历史”以及“文化”概念的质疑，曾使我，一个历史学者，在历史文献中穷究羌族历史 15 年之后，又走向近似人类学的田野调查。近八年来，我几度前往羌族地区作田野调查研究。或翻山越岭探访各深沟村寨中的住民，或在汶川、茂县、理县等山间城镇中与当地知识分子交谈，目的都在探索“羌族”对本民族及其历史与文化的看法。田野经验让我鲜活地观察、体验到“文化”与“历史”的建构过程及其背后多层次的族群认同与社会区分体系，以及此中涉及的许多个人与群体之利益与权力关系。此知识解构了我自身原有的各种文化与学术偏见。然后，借此反省，我重新阅读历史文献——由一种“在文献中作田野”(do ethnography in archives)的角度，考察这些作为“社会记忆”的文化与历史书写遗存，探索其背后个人或群体间的利益与权力关系，社会认同与区分体系，并尝试了解相关的“文化”与“历史”的建构过程。

本书分为三部分。第一部分“社会篇”，主要在介绍本书的主体——羌族，描述他们的地理分布、环境与聚落型态、资源竞争与分享体系，以及因此产生的社会认同与区分等等。这一部分，可以说是本书有关羌族历史与文化探讨的“民族志”基础。然而，基本上我不是一位人类学者或民族学者，我也难以写出一部当代人类学或古典民族学的民族志(ethnography)。作为一位研究族群现象的历史学者，在田野调查中我关心的主要是历史与族群的问题，所有关于羌族体质、语言、文化、宗教与经济生活的观察与探讨，都被纳入历史与族群的关怀与思考脉络之中。

这种关怀与思考，源于一些族群或民族研究的理论争议。一个较传统的“民族”概念，经常将民族视为一群有共同体质、语言、经济生活与文化等客观特征的人群。斯大林所提出的民族四大要素——共同语言、共同地域、共同经济

生活及表现于共同文化上的共同心理素质——便是一个例子。这样的民族概念，在许多学术研究中仍被奉为圭臬；更不用说，在一般民众中这样的观点更是普遍。西方社会人类学界对于族群现象的探讨，由于费德瑞克·巴斯（Fredrik Barth）等人的贡献①，基本上在1970年代以后就远离了以客观特征界定民族的研究传统，而着重于族群主观认同的形成与变迁。1970年代至1980年代中期，学者们曾争辩于究竟族群认同是人类资源竞争与分享关系中的功利性工具还是人类社会生活中无可选择的根基性情感，这便是"工具论者"（instrumentalists）与"根基论者"（primordialists）之争。事实上，这些争论已指出了族群认同的两大特质——它是工具性的，可因资源环境变化而改变；它也是根基性的，族群感情所造成的认同有时不易改变，且常掩蔽人群间其他社会认同与区分（如性别、阶级与地域）。

1980年代中期以来，许多研究者都注意到"历史"与族群认同之间的关系，因此也化解了"根基论者"与"工具论者"的争论。人们以共同的起源"历史"来仿真人类最基本的"手足之情"，这便是族群根基性情感的由来。另一方面，"历史"作为一种社会集体记忆，它可以被选择、失忆与重新建构，因此族群认同可能发生变迁②。无论如何，族群认同背后的政治权谋（politics）与历史（history）因素成为关注的焦点，这也顺应当代人类学的一般发展倾向③。

认同（identity）与区分（distinction）是本书"社会篇"的主题。认同，是指一

---

① Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries*, London: George Allen & Unwin, 1969. 有关族群理论的发展请参阅拙著《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，台北：允晨文化公司，1997，第一章"当代人类学族群理论"及第二章"记忆、历史与族群本质"。

② Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman ed., *History and Ethnicity*, London: Routledge, 1989; Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, New York: Basil Blackwell, 1987; Eugene E. Roosens, *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, London: Sage Publications, 1989; 王明珂：《过去的结构：关于族群本质与认同变迁的探讨》，《新史学》5卷1期，1994年，页119—140。

③ George E. Marcus & Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, pp. 34—39.

个人在特定情境下，认为自己属于一个社会群体；区分则是相反的，在特定情境下人们将我群与他群体之成员区别开来。可以说，认同与区分是人类社会结群现象的一体两面。空间、资源环境与人群在其间的资源分配、分享与竞争体系，是人类社会分群的主要背景。在岷江上游群山之间，各个家庭、家族与村寨等群体，都在资源共享与划分体系中凝聚、区分与延续。家族神、山神、庙子与菩萨等信仰强化了这些族群区分并维持了族群界线。因而在本书中，我所关注的与探讨的不只是狭义的族群（ethnic group）与“族群本质”（ethnicity），而更是在一层层“边界”（boundaries）包围中人们的各种社会认同与区分。

关于人类社会“区分”的问题，在人类学与社会学界有一个研究传统，其中包括皮埃尔·布迪厄（Pierre Bourdieu）、诺勃特·伊里亚斯（Norbert Elias）、玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）与日内·吉哈德（René Girard）等著名学者的研究[①]。这些关于人类社会区分以及相关的品味、生活习俗、歧视、仇恨与暴力的研究，被大多数“族群本质”研究者忽略了。这主要是由于上述学者们研究的是一社会中不同阶级、性别或新旧住民等亲近群体间的区分，而非“族群”或种族区分。在本书中我由羌族“毒药猫”传说与信仰来说明，“区分”不只是存在于各家族、村寨间；每一个人都是与外界有区分的孤立个体，生活在险恶的环境与可能有敌意的邻人与亲属之中。人们并不经常能够或愿意理性地分辨外在威胁与敌意是来自哪一层“边界”之外。因此与邻人、亲人的矛盾和仇恨，可能转嫁到远方的“异族”身上；相反地，对远方“异族”的仇恨与恐惧，也可能投射在对身边邻人与亲人的猜疑与歧视上。所有敌意与仇恨的转嫁、迁怒，强化层层边界以凝聚各层次的人群。我由此建立一种“毒药猫理论”，以诠释人类之族群认同

---

① Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. by Richard Nice, 1979; London: Routledge & Kegan Paul, 1984; Norbert Elias, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*, 1965; London: SAGE Publications, 1994; Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York, 1966; René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. by Patrick Gregory, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977.

以及相关敌对、歧视与集体暴力现象的社会根源，并以此补充吉哈德等人“代罪羔羊理论”之不足。

本书第二部分是“历史篇”。“社会篇”所描述的羌族，事实上是历史与“历史”的产物。我认为，唯有了解什么样的历史过程与历史记忆造成当今羌族，我们才能全面地了解羌族。不但是今之羌族，也包括古代羌人；不但是羌人与羌族，我们也能因此了解华夏与中华民族。这是一个历史人类学的羌族研究，也是我所谓的“华夏边缘”研究。

在许多中国学者的历史知识中，羌族是一个居于华夏西方的异族。这个民族几经迁徙、繁衍，并与周遭民族融合而形成许多新民族。以这样的羌族史，来说明部分汉族、藏族、彝族与其他许多西南少数民族的祖先源流。在这样的民族史中，民族被认为是一有共同体质与文化特征的人群，并在历史中延续、成长、消亡。然而，类似的“民族史”在有后现代主义倾向之学者眼中，却只是近现代中国知识分子在国族主义下的集体想像与建构。后现代的中国民族与民族史研究，便在于解构这样的“历史”。究竟，羌族是历史的产物，或是“历史”的产品？

对此，我的看法是：当前之羌族为历史之产品，也是“历史”之创造物。不仅如此，他们也是历史与“历史”的创造者。国族主义下的“历史”想像创造当代羌族，并凝聚羌族。然而，这并不意味着晚清以前中国文献中对“羌”的记载都毫无意义。“羌”的称号，存在于商人、华夏或中国人之历史记忆中至少有三千年之久。由这些人群对“羌”的描述与记忆中，我们可以探索华夏或中国人西方族群边缘的本质及其变迁。也就是说，由于“族群边缘”观点，近代国族主义下汉族对羌族之历史与文化建构，反映出汉族对其族群边缘的重新塑造。相同地，历史上中国人对“羌”的描述，也反映当时中国人对其西方边缘人群的刻画，被华夏想像、刻画的“羌人”，也以行动缔造历史以及想像、创造他们自己的“历史”。

在本书中，我所强调的羌族史不仅是汉族西方族群边缘的历史，也是藏族

的东方族群边缘历史以及彝族或“西南氐羌系民族”之北方族群边缘的历史。在这历史中，“民族”是一群人的主观想像与建构，想像与建构我群的共同祖源与历史，以凝聚“同质化”的族群以及想像、建构他群的祖源与历史，以刻画“异质化”的族群边缘。如此，一个个由“历史记忆”所造就的个人与群体，在资源竞争与分配体系中彼此合作、妥协、对抗，并运用策略与权力影响彼此的历史记忆，因此产生新的历史事实、历史记忆与族群认同。

在我所发掘与重建的历史中，传统“民族史”中的历史主体“羌族”似乎并不存在。的确，没有一个那样的“民族”在历史中延续。当代羌族与羌族认同，为上述华夏西部族群边缘历史之最新阶段产物。然而这并不是说，历史上的“羌人”并不存在。历史上被华夏称作“羌”的人群，世代生息于华夏西部“漂移的族群边缘”上，他们的后裔因此散在今日之羌、汉、藏、彝及其他民族之中。我们也不能说，当今羌族只是被动地接受主体民族所给予的“历史”才成为羌族；或是说，在成为羌族之前他们是没有“历史”的人群。当代羌族的本土“历史”可以分为两大类：一类是“英雄祖先历史”，另一类是“弟兄祖先故事”。在英雄祖先历史中，他们或借由“过去”来呈现自身的边缘弱势形象（如愚笨的蛮子），或借由“过去”来塑造足以为傲的我族形象（如汉族的拯救者与守护者）。无论如何，这些“历史”多起源于一个“羌族”英雄祖先——如周仓、樊梨花或大禹。

在羌族中，另有一种“历史”——弟兄祖先故事。它们以“从前有几个兄弟到这儿来，分别建立自己的寨子……”诸如此类的“历史”，来说明几个寨子的村民起源与彼此之祖源关系。我称之为一种“根基历史”（primordial history），它们以“共同起源”强化族群成员间如兄弟手足般之根基性情感（primordial attachments）。在中国西南各民族传说中或世界各地民族传说中，这一类“弟兄祖先故事”都非常普遍。只是在我们的知识分类系统里，它们被归类为传说或神话，“英雄祖先历史”，才被认为是真正发生过的历史。这种偏见，忽略了“英雄祖先历史”也被用来凝聚“同胞手足”之情（同时也被用来将人群阶序等差

化),它们也是一种根基历史。事实上,"弟兄祖先故事"与"英雄祖先历史"可以说是两种不同"历史心性"之产物。借此,在本书中我也将探讨历史心性的问题。

本书第三部分为"文化篇"。过去许多学者皆将"传统文化"视为一民族在历史传承中所得之祖先遗产。然而当代学者却倾向于相信,所谓"传统文化"经常是近代国族主义下知识分子的主观想像与创造。前者的看法,固然是受误于国族主义下以客观体质、语言、文化特征来界定的民族概念;后者,则忽略了近代"历史"、"文化"创造的古代基础以及"创造"背后的社会权力关系与过程。

在本书中,我由三个角度来解读文献中有关"羌人文化"的描述。在事实(fact)层面,一段华夏对羌文化的描述,可能反映出当时被称为"羌"的人群之真实习俗。在叙事(narrative)层面,这些有偏见的选择性异文化描述,可能反映华夏自身的文化与认同特质。在习行与展演(practice & performance)层面,历史上华夏对异文化之排斥描述(无论是否真实),在歧视、夸耀与模仿等文化展演作用下,促成"羌人"学习、模仿华夏文化与历史记忆而成为华夏。"羌人文化"便如此,永远在一个不断建构与变迁的过程中。这样的建构与变迁过程,也造成今日之羌族与羌族文化。在此"文化史"中延续与变迁的并非是一个民族的文化,而是一个在核心与边缘族群关系下的文化展演、夸耀与模仿过程。或者说,在此历史中延续与变迁的是各种核心与边缘群体间的社会本相(social reality)之文化表征。

将"文化"视为透过各种媒介的展演,我们才能见着"文化"动态的一面,并超越"客观文化现象"与"主观文化建构"之对立。客观文化在展演中被人们主观认知、批评与模仿,由此塑造或改变人们的认同;个人的主观认同,也透过文化展演而社会化、客体化。

在田野研究中,我曾得到许多羌族朋友的帮忙。而我,一位解构"典范历史与文化"的学者,在构思本书时最感到不安的便是:如果他们的民族自尊与骄傲

建立在这些典范羌族史与羌族文化知识之上，那么，是否我的著作会伤害到他们的民族认同与感情？然而，我希望读者与我的羌族朋友们在读完这本书之后，可以发现我并非只是解构"羌族史"或"中国民族史"，而是在更广阔、更具诠释力的认知体系上，重新建构一个关于"羌"的历史或历史民族志知识。这个新的历史与历史民族志，可以让我们对于"羌族"、"汉族"、"藏族"或"中国民族"有更深入的了解。

因而，本书之论述必须置于"华夏边缘"历史中，才能完整呈现我对于羌族与中国民族的见解。事实上，这本书可说是我在1997年出版之《华夏边缘：历史记忆与族群认同》一书之延续与补充。在前书中，我首先提出一个华夏"边缘研究"的理论与方法构想，然后以此说明华夏边缘的出现及其漂移、扩张与变迁过程，以及解释在资源竞争与各层次权力争衡背景下，华夏边缘之扩张与变迁如何借边缘人群的历史记忆与失忆来进行。本书便是以汉、藏之间的古今羌人与羌族为例，说明一个华夏西方族群边缘的形成与变迁。因此这不只是一个"羌族"的历史，也是"藏族边缘"与"汉族边缘"的历史，这不只是"外夷"或"少数民族"的历史，它也是华夏与中国民族历史的一部分。

近20年来，在"中国民族"或"中国少数民族"之历史与民族学研究中，流行着两种彼此对立的解释模式。第一种，我且称之为"历史实体论"，第二种则是"近代建构论"。"历史实体论"者主张，中国民族是在历史上延续之实体，其中包括一历史悠长的核心汉族及许多在历史中起落兴衰，并与汉族互动、融合的边疆少数民族。此解释模式几乎被所有中国历史与民族学者所采纳。相关的"历史"，便是典范中国史与中国少数民族史。近年来，有些受"创造传统"(invented tradition)与"想像社群"(imagined community)等研究影响的西方学者则认为，中国民族或中国少数民族是近代国族主义下的建构物。他们强调，近代中国政治威权下的民族分类与相关历史建构，将许多原外于中国的大小非汉

族群归纳、划分成一个个“少数民族”[①]。在族群政治立场上，上述两类学者也常针锋相对：前者常指责西方学者试图破坏中国之民族团结，后者则指责大汉族主义学者借着“历史”控制甚至欺压少数民族。

这两种论述，基于不同的民族与文化研究理论。我认为近代建构论有许多值得修正与补充之处。其主要缺失有二：其一，研究者忽略了历史的延续性与真实性面向；其二，研究者也因此忽略对人类族群生活的现实关怀，甚至在意识形态的敌对中，“解构他者历史”常成为一种有文化偏见的表述，或思想与政治上的对抗工具。近代建构论者的这两个缺失，原为历史实体论者所长。但遗憾的是，历史实体论者所主张的延续性历史，是在某种中心主义下（如男性、士大夫或华夏中心主义）之选择性历史记忆建构。因此它的“现实关怀”——如安边、治边与化夷等等——也常流于政治干涉、掌控与文化排斥。

在本书中我所建立的民族史知识，是一个核心与边缘关系下的“华夏边缘历史”或“汉藏边缘历史”。借由这个历史以及它残留在岷江上游村寨人群中的社会、文化与历史记忆，我来说明历史上漂移的、模糊的华夏边缘“羌人”，如何转化为具有汉、藏、彝及许多西南民族间之桥梁性质的“羌族”。“羌人”与“羌族”是一个不断变迁的“边缘”——他们与青藏高原东缘的一些部落、村寨人群是华夏之族群边缘，也是吐蕃与藏族的族群边缘。在此，历史是延续的，但在历史中延续的并非是一个“民族”，而是一个多层次的核心与边缘群体互动关系。在此，“羌族”的历史或被解体为华夏与藏族边缘变迁史，“羌族”本土文化或也被描述为易变的、多元的、模糊的。然而就是这些历史主体的变迁与不确定性以及文化之模糊性，说明在中国西方与西南边疆的

---

① Stevan Harrell, "The Hsitory of the History of the Yi", in Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, 1995; Ralph A. Litzinger, "Contending Conceptions of the Yao Past", in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*; N. Diamond, "Defining the Miao", in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*; Dru Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge: Council of East Asian Studies, Harvard University, 1991.

汉、藏之间，或汉与非汉之间，原有一个漂移、模糊的族群边缘。在近代国族主义之下，它才转化成汉、羌、藏、彝各民族间的族群界线。这样的知识，不同于“历史实体论”与“近代建构论”之主张，其目的并不在于争辩或解答“中国少数民族”或“中国民族”的历史真实性，而是说明“中国少数民族”与“中国民族”的形成过程。在此过程中，无论是“羌族”或“中国民族”都是“历史”的创造者，也是历史的创造物。

在现实的关怀上，对于一个族群或民族研究者来说，我们所研究的对象是一群有共同之过去、现在与未来信念的人群。我们不能不关心他们目前在整体社会族群关系中的处境，以及此种族群关系的历史演变。譬如，在当代羌族认同形成之前，本地各沟各寨人群常在相互排斥、仇杀之中，对此老一辈羌族人记忆犹新。如今他们常说：“这都是由于过去的人没知识，不知道大家原来是一个民族。”这些话可以让我们深思：若非是有更好的族群关系理想，我们何须解构这些“知识”、这个“民族”？的确，由传统华夏边缘的“蛮夷”蜕变为“少数民族”，人群间的排斥与暴力已消除不少。然而作为“少数民族”之羌族，在整体中国仍居于边缘地位；他们在现代化的边缘，也在核心族群的边缘。因此在这本书中，无论是说明一条沟中各个村寨人群之认同与区分，或是以“羌”为边缘的华夏认同及其族群边界变迁，我都将强调其在人类资源分配、分享与竞争关系上的意义。相信这样的历史民族志知识可以帮助人们思考：我们如何才可能共商如何建立一个资源共享、和谐平等的社会体系。

如此兼及历史、民族志与现实关怀的他者描述书写传统，在中国可以追溯到《史记》之四夷列传中。在近代国族主义下，此传统结合外来之社会科学，曾化为历史学、民族学（或人类学）与边政研究等中国少数民族研究传统。这些“边缘书写”，曾造成华夏边缘与此边缘的历史变化。在本书中，我以结合历史记忆、历史事实与历史心性之长程历史研究为经，以人类资源生态与社会认同区分体系为纬，共同构成一种历史民族志研究。从某一角度来说，它仍是结合历史、民族志与现实关怀的书写。但“社会”（或民族）、“历史”与“文化”在此研

究中都有新的理解与诠释，描述分析他者并非为了创造、刻画我群边缘，而是为了检讨与认识自我。无论如何，这是我近十年来在羌族研究中所得，也是我在中国民族研究中由“解构”到“重新建构”的自我反省与尝试。

文本与田野说明

在研究取向上，无论是文献、口述资料或文化现象，在本书中都被视为一种“文本”(text)或“表征、再现”(representation)。“文本”之意义在于其与“情境”(context)之互映，而“表征、再现”则是强调它们是在某种社会本相(social reality)下产生的表象。文本存在于情境之中(texts in context)；情境也赖文本来呈现与活化(context in texts)。或者说，文本是某种社会本相的表征/再现(representations of reality)。这样的社会本相，也赖各种形式的表征，包含狭义的文本来呈现(reality of representations)。譬如，在一篇历史文献中，作者称羌为三苗的后代，一位羌族说羌族是周仓的后代，一位羌族妇女穿着“传统服饰”；然而，对我而言，它们都是一种“文本”或“再现/表征”。从中，我探索的并非羌人是否真为三苗或周仓的后代，或何者为羌族传统服饰，而是它们背后的社会情境或社会现实。什么样的社会情境，使得古代华夏认为羌为三苗之后，使得当代羌族认为周仓是他们的祖先，以及使得羌族妇女须穿着“传统服饰”。

由更宽广的历史角度来说，所有当代所见关于羌族的文化、民族与历史现象，对我而言也都是一种“文本”或“再现/表征”。它们是由历史上一连串的历

史事实所造成的历史事实(historical facts)。将这些古今历史事实视为“文本”或“再现/表征”,我期望了解的是其背后的历史民族志情境,一种在人群间延续与变迁的历史本相(historical reality)。

文本分析(textural analysis)在当前许多社会科学与人文研究领域中,都受到相当的重视。然而又因性质及研究旨趣不同,各学科在此一方面也各自发展。相较于语言学与比较文学来说,人类学与历史学对于文本分析有较宽松的理解,同一学科中学者的做法也有相当差异。这或许是由于当代许多人类学与历史学者皆不相信有一套“研究方法”可以让我们掌握社会真实或历史事实。无论如何,强调文本分析的史学或人类学研究,的确有一些共识。

首先,文本分析不同于结合各种史料(或各种学科)以归纳、发掘“事实”的“模拟法”(analogy)。虽然“模拟法”是人类知识产生的重要法则,然而在寻找“相似性”(similarity)的知性活动中,我们经常无法摆脱自身的文化、认同与经验背景的影响。也就是说,我们的知识理性深植于社会文化与现实利益之中。在此知识理性中我们定义、寻找何者是“相似的”、“相关的”与“合理的”,以建构一个熟悉的、利己的知识体系。相对地,一些不寻常的、特异的、断裂的现象被忽略,此忽略也使得部分社会人群或“他者”落入社会边缘。因而,基于后现代的学术醒觉,学者们尝试由近代建构的“文本”中找寻一些多元、边缘、异常的现象,并分析其意义。

其次,由于以上的认知,学者们之文本分析切入点经常不是“熟悉与相似”,而是相反的,文本中或文本间所呈现的荒谬、断裂、矛盾、失忆、模糊、挫折;这不只是文本生产者在文本中所流露的,也是阅读者(研究者)所感受的①。学者所

---

① 这也就是罗勃特·丹顿(Robert Darnton)所言:“当我们无法理解一个谚语、一个笑话、一个礼仪或一首诗时,我们知道自己已触及到某些东西。由一个文献最晦涩的一面着手,我们或可以揭露一个相异的意义体系。以这样的思考途径,甚至可能进入一个陌生而美妙的世界。”见 Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, 5, New York: Basic Books, 1984.

从事的“异例分析”(*anomaly analysis*)[①]或“边界理论”(border theory)[②],多少都与此研究取向相关。由多元资料间产生的“异例”,或者我们的理性与一段时间、空间距离外的“古代”、“土著”世界间的差异,我们可以尝试了解一异时代或异社会“情境”的复杂结构,以及一个“当代情境”与另一个“当代情境”间的延续与变迁。

第三,透过文本或表征的分析,我们希望了解其所反映的(reflective)“情境”或“社会本相”及其变迁,及其所映照的(reflexive)我们所熟悉、信赖的“文化”与“历史”之本质。我认为,从文本所呈现的断裂、模糊与异例之探索中,文本所反映的与其所映照的知识可相互增长,如此我们才可能在己身的文化、社会与历史情境中,了解另一个社会或另一个时代的文化、社会与历史。最后,将文献史料、口述资料与文化展演都当作一种“文本”,学者的研究兴趣在于其背后的社会脉络情境与个人情感,以及文本与情境间的关系。此社会情境与个人情感,在我的研究中特别是指当代人群的资源共享与竞争关系和相关的族群、阶级、性别与地域之认同与区分,以及在此认同与区分下个人的情感流露与行为。

与文本相关的是“文类”(genre)的问题。中国之正史、地方志、文人笔记,宋代以来的族谱,明、清时期汉人士大夫的异域游记,近代民族志书写等等,都是一种“文类”。一种文类不仅承载着许多文本,文类本身也可视为一种文本。它的产生有其特定的社会与时代情境背景。一种文类持续被书写、流传,显示此种情境的延续存在。其内涵形式的改变或消失,也显示此种情境的改变与消亡。透过对文本或表征的分析,我希望了解的是一种“文类”所潜藏的“情境”或“社会本相”及其变迁。

---

① R. A. Gould, *Living Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, chapter 6—9.

② Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press, 1993; Scott Michaelsen & David E. Johnson ed., *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997; Elazar Barkan & Marie-Denise Shelton ed., *Borders, Exiles, Diasporas* Stanford: Stanford University Press, 1998.

基本上，我思考、分析文本的方式是借着一种考古学的器物遗存隐喻。考古学者将器物遗存视为在一选材、制造、使用、废弃过程下之产物。我认为文本也可以被视为一种社会记忆遗存，同样地，它们经历了选材、制造、使用、废弃/保存的过程而形成。面对一个文本，我们可以思考：为何作者如此取材（特定人、物、时间、空间等的指涉与象征意义）；为何如此组织、制造（特定的逻辑语句与文本结构），究竟作者期望借此说明什么或达成什么目的；作者或他人如何操弄、使用此社会记忆（文本），并与其他社会记忆相抗衡；最后，在各种权力关系的争论与制衡中，这个记忆如何得以被保存、推广或被修正、废弃。对我而言，这并非是一种文本分析的公式。然而在本书中读者将发现，我对文本的理解与分析常循此脉络进行。

本书所依据的文本资料来自两种“田野”。首先，是我由 1994 年开始进行至今的羌族田野考查。1994 年夏，我由西安经陇西一路进入青海河湟地区，然后再由陕南进入川西北的岷江上游。此行的主要目的是循着历史上的羌人之迹，观察他们生活的山川环境，并接洽、安排以后的田野学术活动。此后，我在 1995、1996、1998、2000、2001、2002 年之寒暑期，八次进入岷江上游与北川地区作田野调查。在这段累计约有 11 个月的田野调查活动中，我曾在三处作多次的停留访问，这三地是松潘小姓沟、茂县永和沟与北川小坝乡内外沟。它们分别代表西北方最藏化的，中间的以及东方最汉化的羌族地区。此外，我也短暂访问其他各沟村寨，每次在一村寨只停留约 5—7 日；或在一两年后，再度访问这些村寨。如此做法是由于我所进行的研究需要倾听羌族民众对于本民族文化、历史与社会之“多元声音”，因此我的田野调查需要多元，并能涵括各种“边缘”。在此研究需求下，我的田野考察地区包括：茂县的永和沟、水磨沟、黑虎沟、三龙沟、赤不苏、牛尾巴，汶川县的羌锋，理县的蒲溪沟、薛城，黑水县的麻窝、黑水与知木林，松潘县的小姓沟，北川县的小坝、片口、青片等地以及以上各县的县城。受访的对象，包括不同世代、性别、教育背景以及与外界接触程度不同之羌族民众。

在田野中，除了观察、记录当地的一般民族志资料外，我最重要的活动是问村民一些简单的问题，并作口述录音。这些问题或主题的产生，一方面是来自于我对当地之历史与民族志了解，另一方面，它们来自于相关的族群与记忆理论。我对羌族的认识，主要便是透过这些经过设计的主题与问题，以及羌族民众与我在这些主题与问题下之对话所产生的文本。譬如，其中一组重要问题是："这儿的人是从哪来的?"问题中的"人群"由家庭、家族、一寨的人、一沟中的人群到羌族等等。事实上，我所问的便是本地人记忆中的各种"起源历史"。在获得这些"起源历史"后，我分析其中某些语言符号的隐喻及一些关键主题如何被构述。

这些录音口述数据中的对话，都是以当地四川西北方言，当地人所称的"汉话"，来进行采访与应答。"汉话"是羌族与邻近藏族地区最普遍通行的语言，这一方面是"汉化"的结果，另一方面是由于"乡谈话"(所谓羌语)在各地羌族间难以沟通。几乎所有的羌族与邻近藏族都会说"汉话"，但相当高比例的羌族人不会说当地的"乡谈话"。可以说，羌族以语言符号组构的文化与知识体系，原来就是以"汉话"来理解、表述的，或以"乡谈话"与"汉话"相互传译、混合的文化与知识体系。这也是羌族与许多中国西南少数民族的重要族群特质之一。因此以"汉话"采访所得资料，可以适当地代表当地的本土观点。相反地，坚持以"土著语言"来了解本土社会与文化的人类学传统，在"羌族"这样的人群社会中不但无法进行，而且也容易导致将一"民族"范准化、刻板化。

所有的田野录音都转录为汉文。基于我对口述资料之社会记忆本质的认识，我认为研究者在回忆、删削一段报告人的"口述"时，很难避免本身各种主观偏见所造成的误差。这便是为何我以录音来记录口述记忆，并将它们逐字、逐句转为文字。因此，本书所引的口述资料或有语法混乱、文句不衔接现象或引文中会出现些罕见的语词，我都尽量附注说明。大量引用这些口述录音资料，也是本书的特色之一。我认为这样的民族志表述、书写，可以引领读者进入一个本地人与作者，或本地人与读者之间的中介文化认知场域。在此场域中，作

者与读者因认识本土社会文化，而认识我们已身所处的社会文化。相反地，认识我们的社会文化，我们因而得以认识本土之社会与文化。

本书所涉及的另一种“田野”，是在文献中所作的“田野”。我将各种文献，当作是报告人以文字展现的社会记忆，或如前所述，一种文本与表征。无论是汉晋时期华夏对西羌的历史与文化描述，或是近代历史与民族学者对羌族历史与文化的论著，或是当代羌族知识分子对本族历史、文化的书写，都被视为在某种社会情境下人们对“他者”或“我群”的选择与建构性描述。古今华夏或中国人以及羌族，这些书写主体自身之认同及认同变迁，反映在他们对“我群”与“我群边缘”的描述与论辩之中。因此透过这些文献，首先，我们得以分析、探讨文字记载中的人、事、时、地、物所交织而成的历史与社会“事实”；其次，产生这些文字社会历史记忆与叙事的“情境”——各层次的社会认同体系与相关社会权力关系——以及此“情境”在历史中的延续与变迁；最后，结合对文本在现实社会中作为一种“论域”(discourse)的人类学田野观察，我们可以探讨这些古今文本如何成为一个动态的社会记忆，被人们夸耀、争论、否定、修饰、复制，因而影响社会认同与区分体系及其变迁。

目 录

社会篇

历史篇

文化篇

社会篇

导　　言

本书的第一部分，我将介绍当前的羌族——他们的生活环境、生计活动、社会认同与区分，以及相关的恐惧、爱恨与情感世界。这样的描述，有如人类学的民族志书写。的确，以下四章是一个以各种“认同与区分”为主题的羌族民族志。我所称的“认同与区分”(identity and distinction)，有如人类学民族志中所称的“社会组织”(social organizations)；我所讨论的内涵，如家庭、家族、村落等，也部分与之重叠。对于社会组织，人类学者着重于研究各种“组织”的功能、结构以及其在神话、物与仪式中的象征表达。然而，由认同与区分的角度，我特别强调个人在社会中的各种身份认同，他(她)们与各层次外在人群的边界区分以及造成此认同与区分的资源环境与权力关系背景。

作为生物界的一部分，“生存动机”是人类一切社会与文化活动的根基。人们结为各种群体，来争夺、分配并垄断特定的生存资源，此为人类社会各种“认同与区分”的主要背景之一。在生存资源匮乏的羌族地区，自然更是如此。首先，我在第一章中介绍羌族地区的地理环境，以及简单介绍居住在此的羌族——他们的语言、体质与文化特征。羌族所居的地理环境——一个个深藏在

高山深谷中的“沟”，是造成各个孤立村寨的主要背景，也因此造成各沟、各村寨居民在语言、体质与文化上的分歧现象。在我的描述中读者将发现，并没有统一的或典型的羌族语言与羌族文化。在第二章中，我更深入地介绍各地羌族的生存环境。许多学者常以最偏远、原始的村落为田野对象，来描述一个所谓“原始社会”(primitive society)的构成。相反地，在这一章中我将说明，羌族不只是居住在村寨中，其中部分也住在小街市与城镇里。即使是住在深山村寨中的羌族，他们也与一层层外在世界有相当接触。在生计活动中，资源竞争与分享造成各种人群社会之空间区分。在这些空间中，人们体验到各层次的认同、区分与相关权力关系，因此塑造了他们心目中远/近、熟悉/陌生、亲切/敌对的社会空间结构。

第三章，进入本书的重要主题——认同与区分。族群认同是本章也是本书的研究重点；其他人类社会认同与区分，如阶级、性别、城乡人群等，将置于族群认同现象中探讨。“族群”在本书中除了作为英文 ethnic group 的中文译词外，还有一更广泛的指涉意义——指所有以共同血缘或拟血缘记忆来凝聚之人类社会群体。因而由家庭、家族、宗族，共祖之部落、村落人群，到民族、国族等等，都是广义的“族群”。在这一章中，我将介绍本地资源竞争与分配背景下的各层次族群认同体系。“区分”，也就是为限定可分享特定资源的人群而践行的社会边界维持。由于内部激烈的资源竞争，各地羌族特别在意彼此间的边界区分，这也解释了他们间语言、文化的差异性。在岷江上游群山之间，各个家庭、家族与村寨等群体，都在资源共享与划分体系中凝聚与延续。家族神、山神、庙子与菩萨等信仰，强化了这些族群区分，并维持族群界线。在“本村寨人”认同之上，当地有一种更大范围的族群认同，表现在“尔玛”(我族人)此一族群自称概念上。本章也由本地人的“尔玛”、“赤部”(蛮子)与“而”(汉人)之概念以及它们在近半世纪来的变迁，说明本地的族群或民族认同及其变迁。

对个人而言，“区分”是一种生物的、心理的与社会性的身体边界维持。

维持此一层层的边界，以期身体不受病痛与外力侵害，以期家庭、寨子、村子之“身体”不受邻人或外来侵犯。在第四章中，我以流行于羌族间的“毒药猫传说”与相关文化、事件与记忆为例，说明村寨居民在上述的认同与区分体系下的情感、爱憎与相关行为，以及个人经验、情感与行为又如何强化各种社会区分结构。

第一章　地理环境与人群

当今中国西南少数民族之一的羌族，人数在30万左右，主要居住在四川省西北阿坝藏族羌族自治州的东南，也就是岷江上游及其支流两岸的汶川、理县、茂县、松潘等地。另外，与岷江上游一山之隔的北川，也有部分乡镇人口被识别为羌族。在这一地区(图1)，岷江、湔江及其支流切过青藏高原边缘，造成高山深谷。这种高山间的深谷，当地羌族以汉话称之为“沟”，羌族村寨便分布在各个沟中。

往松潘、九寨沟的公路沿着岷江主流北去，途经汶川、茂县一带，路两旁所见皆为已开发的山田，或只是光秃秃的荒山，林木绝少。离开沿岷江的主要公路往各支流去，仍然看不见大片的森林。只有深入山沟之中，或攀上高山背面，才有大片的林木。这是近年来，特别是1980年代之后，过度砍伐的结果。理县、黑水、松潘等地原来更以森林资源丰富著称，但近年来森林覆盖区也在急速减缩之中。自1998年以来，中国在岷江上游实施“退耕还林”，森林砍伐已全面禁止。

完整的森林多分布在海拔2500—4000米的山区，主要由松木林构成，松林下盛产各种菌菇类植物。如松潘小姓沟中所能采集到的食用菌类，以当地的汉话来说便有：杨柳菌、獐子菌、刷把菌、鸡蛋菌、羊肚菌、白松菌、白桦菌、草菌、黄

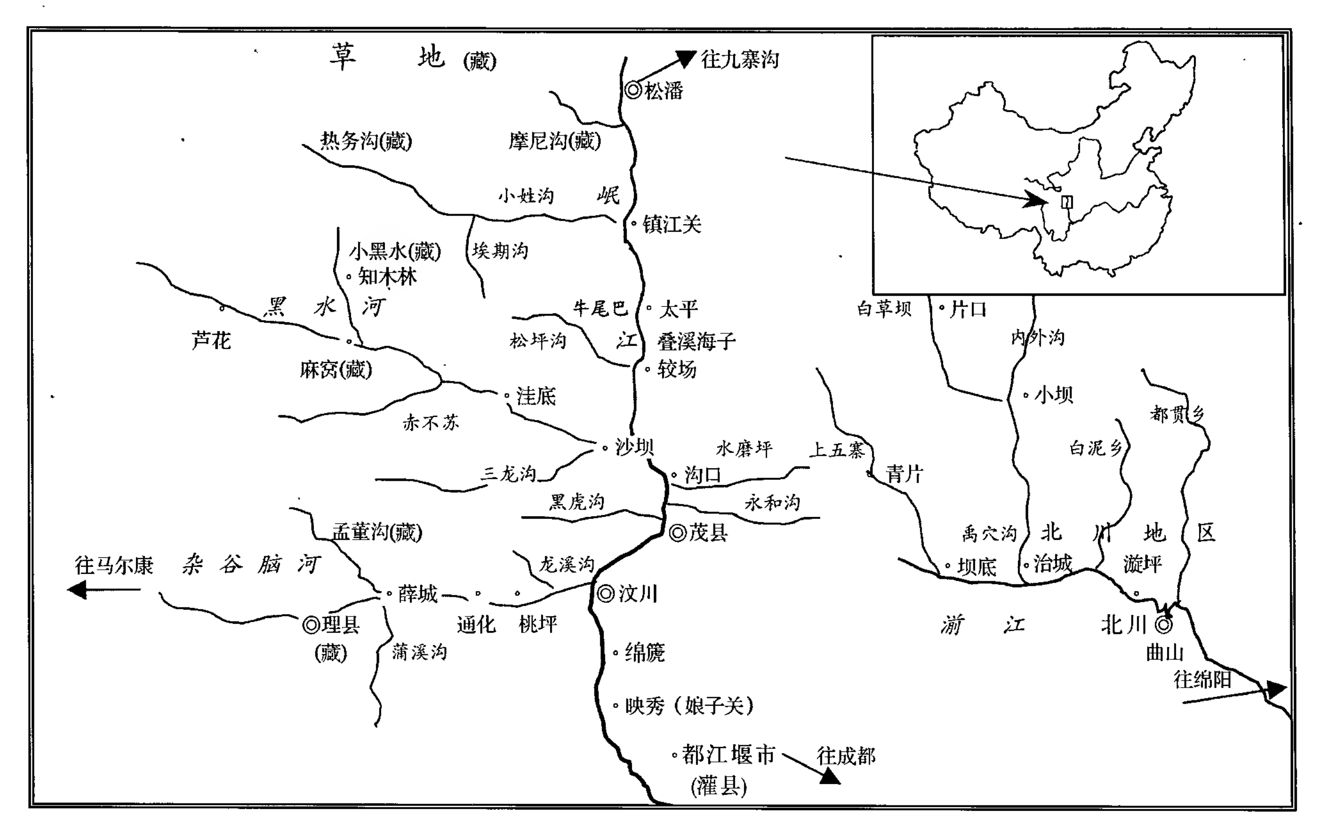

草地(藏)
往九寨沟
松潘
热务沟(藏)
摩尼沟(藏)
小姓沟
岷
镇江关
小黑水(藏)
知木林
埃期沟
黑水河
芦花
牛尾巴
太平
江
叠溪海子
松坪沟
麻窝(藏)
较场
洼底
赤不苏
沙坝
水磨坪
上五寨
沟口
青片
三龙沟
黑虎沟
永和沟
孟董沟(藏)
茂县
龙溪沟
往马尔康
杂谷脑河
薛城
汶川
理县
(藏)
通化
桃坪
蒲溪沟
绵篪
映秀（娘子关）
都江堰市
(灌县)
往成都
白草坝
片口
内外沟
小坝
都贯乡
白泥乡
禹穴沟
北川地区
坝底
治城
漩坪
湔江
北川
曲山
往绵阳

图1 羌族地区简图

连菌、羊角菌、乌鸦菌、鸡菌、猴头菇、磨菇、草菇、香菇、金针菇、野木耳、马屁包等等。整个山区除林木、菌菇之外，还盛产各种药材。冬虫夏草、大黄、天麻、羌活、川贝、川芎、当归、党参等等，都是本地特产。在过去，这里也是野生动物的乐园。除了目前作为一级保护动物的大熊猫、金丝猴与牛羚外，还有三种熊（马熊、棕熊、黑熊），两种豹子（土豹子与金钱豹），以及小熊猫、豹猫、獐子、麂子、鹿、狼、豺狗、野猪、土猪子等等。如今也因为滥猎、盗猎，动物少了很多。田间、林中与高山草原上，又盛产各种野禽。经常可猎得的野鸡便有贝母鸡、杨角鸡、石板鸡、聒聒鸡、马鸡、松鸡、坨坨鸡、金鸡等等。

森林上方近山棱的缓坡，高度约在海拔 3500—4500 米之间。由于高寒，冬季积雪，树林只呈零散、小区域分布。然而到了夏季，由于日晒充足而成为丰盛的草场，这儿是羌族放养牦牛与马的地方。森林下方，高度约在 2000—3000 米的山腰缓坡处，被人们辟成梯状山田，种植各种粮食作物。近河谷的河坝，海拔高度约在 1000—2500 米之间，则有宽广而日照较好的可耕地，这儿由于交通方便，近年来多成为经济作物的产区。

总之，本地自然环境上的特色是：一方面，沟中垂直分布的山田、森林、草场构成丰富经济资源，为人们提供了多元化的生活所需，使得“沟”成为一个个相当自足的生态区。另一方面，沟与沟之间因高山隔阻，交通困难，这又使得沟中的村寨居民成为相当孤立的人群。唯近年来，由于沿河谷的公路开发，各地的羌族往来较密切，他们多余的农林产品也因此有机会对外运销。

北川的地理环境与岷江上游地区有些不同。这儿的山区海拔高度较低，山区林木以混合林为主。北方接近松潘或南坪的地区，有较丰富的林木；也由于较接近汉区，本地的开发历史较早。除了出产一些药材与出外打工之外，本地村民几乎全赖农业生产。但与岷江上游地区相比，本地与成都平原的来往较密切、频繁。

一、各行政区简介

汶川 由都江堰市(灌县)过青城大桥入山,车行约一小时便到达汶川县南端的漩口与映秀镇。映秀旧有娘子关。许多羌族人都认为,过去映秀与漩口都是羌族分布的地方,但目前这两地的居民绝大多数都是汉族。由此沿岷江北行,约一个半小时车程即到达汶川的绵篪乡。这儿号称是“西羌第一村”——阿坝州最南端的羌族村寨在此。汶川旧县城在绵篪、羌锋一带,清代的瓦寺土司在附近镇守。今之汶川县城——威州镇,还在北去车行半小时之处。汶川县城是羌族的文教中心,威州民族师范学校与阿坝师范专科学校都在此。因此威州镇也是羌族历史、文化的重要本土研究与推广中心之一。

汶川县有汉族、羌族、藏族与回族。据 1985 年的人口统计,汉族人口占全县总人口 61.88%,羌族人口约占总人口的 26.18%,藏族约占 11%,回族仅占 0.8%。目前羌族人口可能已占汶川总人口的 40%。由于民族区域自治政策的推行,1980 年代以来愈来愈多的地方干部与公职人员由少数民族担任,使得汶川俨然成为以羌族为主体的地方。事实上,羌族主要分布在县北,岷江、杂谷脑河及其支流沿岸的龙溪、克枯、雁门、绵篪等地,是汶川羌族村寨的主要分布地。这些地区的羌族,更因为长久以来接近汉人地区,受汉文化影响相当深。目前绝大部分岷江东岸的村寨居民,已普遍将汉语当作母语,本土语言消失殆尽。

理县 由汶川沿岷江支流杂谷脑河西行,便逐渐进入理县地区。理县也是汉、羌、藏与回族混居的地方。嘉绒藏族在此人口最多,最具社会、政治优势。理县自古以来就是汉人与嘉绒藏族(旧称西番)贸易的孔道重镇,而今又是西去阿坝州政府马尔康之大道上的中间要镇。因此,理县羌族长期以来受嘉绒藏族与汉族双重影响。在这儿,羌族村寨主要分布在甘堡以东,西边便是嘉绒藏族的居住地。桃坪、通化、薛城附近各沟,都是羌族村寨的分布地区,其中蒲溪沟是最深入大山中的一条沟。

通化、薛城一带的羌族，常自豪于他们过去与嘉绒人同为“五屯”之民[1]，有事时受清政府调度出征。本地羌族各村寨在清代有的属于五屯中之“九子屯”。相较于北岸各沟的羌族村寨居民来说，蒲溪沟羌族受嘉绒藏族的影响较少。如薛城、通化附近羌族戴头巾的方式——“搭帕子”——与嘉绒藏族相似，而蒲溪沟羌族妇女则是“包帕子”[2]。

茂县　由汶川县城沿岷江北去，不久便进入茂县。茂县，目前是羌族人口比例最高的县，也被认为是最典型的羌族地区。岷江东岸有南星、石鼓、永和沟、水磨沟、石大关、叠溪、太平等沟与聚落，西岸有牟托、刁林、黑虎沟、松坪沟、杨柳沟、牛尾巴等，这些都是羌族村寨聚集之地。沿岷江支流黑水河，又有三龙、洼底、曲谷、维城等沟。向东越过土地岭梁子，湔江水系的土门乡也属茂县的行政管辖范围。茂县县城，本地人称之为凤仪，也是羌族地区重要的政治、经济与文化中心之一。比起威州镇来说，这儿更具少数民族色彩：街道上常见进城销货、购物身着民族服饰之羌族妇女。在凤仪北方不远的两河口，黑水河在此由西方汇入岷江。至少由清代以来，当地人便称凤仪、两河口以北地区为北路。在此以南，岷江东岸各沟为东路，岷江西岸各沟与黑水河流域则是西路。

一般而言，岷江东岸各沟及沿江的河坝地区生活条件较佳。愈往西、往北去，山高谷深，寨子常坐落在很高的山上。由谷底河坝走到寨子，常需在陡峭的山道攀爬二至四个小时。由于高寒与土地贫瘠，居民的生活相当艰苦。在这儿最值得注意的文化现象是，由东向西、由南往北，都呈现由汉至藏（嘉绒）的过渡现象。愈靠东方、南方的村寨，愈受汉文化的影响；愈往西、往北去，便愈多嘉绒藏文化因素。可以说，如果在文化上羌族是汉、藏间的过渡，那么茂县最西方的曲谷、维城与最北面的牛尾巴与双泉等地羌族，便是羌、藏间的过渡类型。他们许多文化与宗教习俗，都深受黑水与松潘藏族影响。茂县最东边的土门乡羌

---

① 乾隆十七年，清废除杂谷土司苍旺之后，在本地实行屯兵制。以本地五个大寨子为首，置五屯，统一调动诸寨兵员，此五屯为杂谷脑屯、乾堡屯、上孟屯、下孟屯、九子屯。

② 搭帕子是将折成方块状的布置于头上，再以布条或假发固定；包帕子则是直接以长布巾缠头。

族，则已完全汉化，在清代时，此地与许多东路村寨都曾被官府划为“汉民里”。

由曲谷越过瓦钵梁子，便进入黑水县藏族村寨地区。黑水县东半部的藏族，以汉语自称“藏族”，然而以母语却自称“尔勒玛”，此与曲谷、三龙各地羌族的自称类似。

北川 由茂县越过土地岭梁子，经土门往东下河谷，便进入湔江流域的北川县。比起岷江上游的阿坝州，这儿山岭的海拔高度较低，河谷盆地较宽。成片的大森林几乎不见，只在西北角的小寨子沟一带有较完整的森林。湔江有四条重要支流：青片河、白草河、白泥河与都坝河。同样地，愈往上游去的山区村落生活较苦，愈往下游的村落生活较宽裕。往西北去，还可见一些非汉本土文化遗痕；愈往东南，则所见与川西汉人聚落无异。目前羌族村落主要分布在西北半部的青片河、白草河两岸及其支流地区。过去在明、清时期，这一带居住的是以“好为乱”著称的青片羌与白草羌。然而在20世纪中，本地居民几乎都自称是汉人。当前的北川羌族，大多是在1980年代中，经由民族识别、登记而成为羌族的。据本地民族干部称，目前羌族约占北川总人口的40%。

北川的旧县城在治城，附近有著名的“禹穴沟”。新县城向东移至曲山镇。由于明、清以来移入大量逃难、垦荒的汉人，因此当地居民的汉化程度相当深。在1950年代时，土著语言、文化早已完全消失，只有青片河流域最西方的上五寨还保留一点本土文化残痕。1980年代以来，北川羌族努力与茂县等地羌族交流，学习本民族文化。

松潘 县城附近的海拔高度约在2700米左右。当地居民有藏、汉、羌、回等民族。一般而言，汉族与回族居城，藏族与羌族居乡。羌族人口只占松潘总人口很小的一部分，分布在松潘南部的镇江关、小姓沟与双泉一带。镇江关由于位于沿岷江的大道上，因此附近羌族居民大多受汉文化影响很深。在许多离公路较近的村寨中，本土语言已消失殆尽，居民之间只通行汉语。小姓沟北岸各小沟，是热务藏族村寨分布之地。南岸则多为羌族所居，著名的有尔边三寨（大尔边、小尔边、朱耳边）与埃期沟各寨。小姓沟中各村寨居民，特别是埃期与

大尔边等，受汉文化影响较浅，受藏文化影响较深。松潘最南端的双泉沟羌族，位置接近茂县杨柳沟与牛尾巴，这几处的羌族在语言、文化上有较密切的关系。在明、清时期的中国文献中，这一带村寨住民都被称作“生番”或“杨柳番羌”。

镇江关与小姓沟一带因接近松潘高原，河谷海拔高度已相当高，因此相对看来四周的山还不如茂县、汶川一带的山势来得壮伟。由于地理上属高寒地带，一般而言，农业生产不如汶川、茂县等地。然而部分地区森林植被却保存得很好，因此当地的羌族可由森林中得到部分收入，以补农业之缺。唯过去数十年来，因过度砍伐，森林受到很大的损伤。

二、语言、体质外貌与文化表征：谁是羌族？

生活在这青藏高原边缘的羌族，究竟是什么样的一个民族？我希望在本书一开始，可以给读者们一个概括的羌族印象。譬如，这个民族的人长得如何，他们说什么话，他们有何文化特征等等。然而，这些对我而言有些困难。我们常认为一个民族自然有其独特的语言、文化或体质特征——这是在一种典范的民族概念下人们对“民族”的刻板印象。无论如何，在语言、体质或文化表征上，各地羌族都有些差异。羌族，像是汉、藏间的变色光谱，愈往东南，这儿的羌族便愈像汉族；愈往西北去，当地的羌族就愈像藏族。

语言　在羌族地区最常听见的共同语言是一种汉语川西方言——他们称之为“汉话”。另外有一种本土语言，本地人称为“乡谈话”。由于各地口音差别很大，因此“乡谈话”只能通行于很小范围的人群内——通常是一条沟之中。西路与北路各沟、各村寨的羌族，许多人都能说乡谈话与汉话。岷江东路各村寨羌族，几乎都只能说汉话。北川地区大部分的羌族，在他们祖父那一代说的便都是汉话了。目前只在青片上五寨地区，有少部分老人还记得一些本地土语单词。住在城镇中的羌族，一般都说汉话；知识分子还能说普通话。有些村寨中说的乡谈话，还夹杂大量的汉语词汇。只有离公路较远的深沟高山村寨，才是

全然说乡谈话的地区。

所谓“乡谈话”，也就是语言学分类下的“羌语”，其中包括许多彼此沟通困难的地方方言。这些羌语方言，从某些语言学者的观点，又分为南部方言与北部方言；这两个方言群，又各分为五个地方土语[①]。事实上，在同一土语群中的人们，彼此也不一定能用乡谈话沟通。正如一位羌族朋友所说的：“我们的话走不远；一条沟有一条沟的话，有时同一沟中阴山面与阳山面的人说话都不一样。”正因为以乡谈话沟通有困难，所以各地羌族在一起时，说的都是汉话。东路羌族经常自豪于他们能说很好的汉话。甚至他们认为汉话是“不需要学就会的语言”，而乡谈话却需要学。相反地，西路与北路的羌族虽然说起汉话来口音重，但有些男人却能说一些邻近的藏族方言。譬如，有些松潘埃期沟的羌族能说一口热务藏语；许多理县羌族也会说嘉绒藏语。在过去，语言的使用在这儿似乎也与社会阶级有关。由于嘉绒藏族土司在西路与北路较具势力，“嘉绒话”在他们的势力影响范围内相当于一种官方语言。因此从前西路、北路说“羌语”的土司头人，通常也会说嘉绒藏语。在较靠近汉区的东路地区，自然“汉话”是过去头人们最常用的语言。

除了地域性语言差别外，男女的语言使用也有不同。与女人相比，通常男人的汉话（或藏话）说得要好得多。据他们说，这是因为女人不常接触外界，所以其他语言说不好。即使在乡谈话上，他（她）们也认为男人的词汇多而灵活，女人的语言则保守而较具地方特色。所谓男子的羌语词汇多而灵活，显然是因为他们用了许多汉语、藏语与邻近羌族方言的借词。除此之外，同一村寨上下世代人群间的语言似乎也有些差别。理县蒲溪沟的一个中年人曾告诉我，当地许多老年人用的词汇现在已完全不用了。更普遍的是，保留“古语”较多的羌族端公唱词，目前绝大多数的本地羌族人都听不懂。

体质特征　在体质特征上，羌族也呈现由汉到藏的中间过渡形态。人们常

---

① 孙宏开：《羌语简志》，北京：民族出版社，1981，页177—178。

以体质特征来界定一个民族，而羌族的例子却说明，“体质”在区别族群或民族上或有其限制。譬如，一般认为与汉族相比较，藏族的鼻子较大，皮肤较黑，身材较高。如此说来，北川地区的羌族在体质外观上与汉族全然无异。在岷江上游地区则是，一般来说，靠近嘉绒藏族的西路、北路各村寨人群较多嘉绒藏族体质特征，而东路各村寨羌族则看来与汉族无异。这中间的羌族，则呈现由邻近人群间细微差异所构成的由汉到藏之连续变化。

所谓一个民族的“体质特征”，不尽然是客观存在的、依遗传学逻辑延续与散播的一些身体内外特征。一人群的“体质特征”也常在人们的主观认同下，被集体选择、想像与建构。当这样的“体质特征”想像与建构，成为流行的意识形态时，它影响个人的审美观与婚配对象选择，也因此多少影响该民族的体质构成内涵。1920 年代在岷江上游地区传教的英籍教士陶伦士（Thomas Torrance），曾指出羌族是一个独特的民族——古以色列人的后代。他指出，由羌族人的体质上也可看出这个族群的渊源①。由陶伦士所著书中的照片看来，的确部分本地人的鼻子较一般汉族的高大。我不知道陶伦士是否刻意选择他心目中“典型的羌民”作为样本证据，或是否当年土著的鼻子的确比较高。然而近五十年来，当羌族成为国家认可的少数民族时，羌族的体质成分多少有些改变。首先，本地许多原自称汉人者，现在都宣称祖先为羌族，因此也被识别为羌族，如此便产生许多体质与汉人无异或差别不大的“羌族”。这些茂县东路与北川的羌族，普遍认为羌族是古华夏民族的一支，所以羌族与汉族“应该”在体质上没有差别。其次，许多西路、北路接近藏区的羌族都说，在过去并没有羌、藏间的区分；在民族识别、划分后，“说多了就有隔阖了”。也因此，过去他们与上游村寨人群结亲很普遍，但在民族划分、识别之后，他们与被识别为藏族的上游人群间的婚姻就少多了。羌族的例子显示，一个民族的体质特征有时是个别学者或社会的集体想像与选择。在此，涉及西方传教士、汉人或土著的自我认同，以

---

① Thomas Torrance, *China's First Missionaries: Ancient Israelites*, London: Thynne & Co. Ltd, 1937, pp. 36—37.

及对我群与他群之典范体质或体质区分的想像。而当这些认同与典范体质想像，影响人们婚配对象的选择时，自然也影响到一个族群的体质特征。

文化特征 虽然在体质上很难看出羌族与汉族的区分，然而许多羌族或外来者皆认为，羌族妇女服饰鲜明表达了羌民族特色。当前羌族的确可以由村寨妇女身上鲜明的服饰分辨出来。但村寨中的羌族男人、城镇中的羌族男女以及所有北川的羌族，穿着都与邻近汉人平民无异。“服饰”可以说是个人或一个人群“身体”的延伸；透过此延伸部分，个人或人群强调自身的身份认同（identity），或我群与他群间的区分。因此服饰可被视为一种文化性身体建构。在本书中我将对此现象做进一步探讨，并说明为何只是村寨妇女，而不是所有的羌族皆穿着本民族服饰。

再者，学者综合各地羌族妇女服饰之“相似性”，以建构一整体的“羌族妇女服饰”概念。然而，对各地羌族来说，一地有一地的服饰特色，一村有一村的穿着特点；简言之，愈往南、往东，便愈受汉文化影响，愈往西、往北，便愈受藏文化影响。无论如何，对本地人来说，重要的是邻近村寨与地区人群在服饰上的“相异性”。

在其他文化表征上，同样地，靠近藏区的羌族有许多藏族特色，靠近汉区的则吸收大量汉族特色。如在宗教信仰上，北路羌族所供奉的诸神中有许多藏传佛教神祇，东南部的羌族信仰中则多玉皇、观音、东岳等汉文化中诸神。由于“藏化”与“汉化”程度各个沟与地区皆不同，因此我们很难说哪个地区文化能代表典型的羌族文化。当然，或许我们可以将所谓“藏族文化”与“汉族文化”的成分剔除，以找寻、呈现典型的“羌族文化”。事实上，在许多羌族研究学者的探索下以及在羌族知识分子与地方政府的强调、宣传下，一些羌族文化特色如羌历年、锅庄舞、羌族刺绣、神树林信仰、山神信仰以及端公文化、禹文化等等，都逐渐为人所知。在本书中我将说明，20 世纪上半叶的早期羌族调查者也曾注意到这些文化特色，但他们却困惑于，究竟哪些是汉文化或藏文化因素，哪些才是羌文化因素？是早期调查者之学养不如今之学者，或是“羌族文化”在近半个世纪

来曾发生许多变化？在本书文化篇中我会详细说明。

在以上这些有关羌族的简单描述中可以看出，一族群的语言、体质与文化特质常是变动的、有内部差异的或被主观理解的。因此，我们难以由客观的语言、体质与文化来描述或界定这个族群。这也证实 1970 年代以来人类学界族群研究者的普遍认识——族群或民族是主观的人群认同范畴，难以被客观的语言、体质或文化因素来界定。究竟谁（who）是羌族？我认为这问题过于简化了人类的族群认同现象。在本书中，我将探讨、说明他（她）们为何（why）宣称自己是或被认为是羌族，他（她）们如何（how）成为羌族，以及如何表现或宣称自己是羌族。这样的羌族描述，必然涉及人类生态，各层次的认同与区分，社会阶序与权力关系以及“历史”建构的历史过程。在说明了羌族社会以及羌族如何在历史与“历史”中得其民族生命后，我们会再回到“羌族文化”这一主题。

第二章　村寨与城镇生活

在一种刻板化的土著意象下，学者经常选择描述一偏远地区的土著聚落生活，如此刻画一个自然、典型与结构性的“他者”社会及其文化。对于这样一个小型社会人群的研究，自然有其学术价值。然而，如果我们将这些资料视为“某民族”的社会与文化时，便可能面临两种质难：一是，在知识上为何对此“部分”的认知可以代表“全体”？二是，在社会伦理上是否如此的“土著意象”产生于某种族群或文化中心主义偏见，因而此种书写是否又强化了族群或文化核心与边缘间的不对等关系？

以羌族来说，当前大多数羌族皆居住在山上的村寨中。然而并非所有羌族皆如此，当今部分羌族居住在威州、茂县、曲山等城镇以及许多大小不等的小镇、街市。我也不认为居乡的是典型的羌族。随着城、乡与国家的经济、文化、行政紧密结合，城外村寨居民之羌族认同才逐渐鲜明。因此村寨与城镇的社会背景以及羌族民众在其间的生计与日常生活，对于我们了解羌族都非常重要。

一、村寨聚落

羌族村寨大多坐落在半山腰上，近几十年来才出现少部分建在河谷台地上的村寨。据村民说，人们过去住在更高的山上，后来才渐渐搬到现在的山腰来住。他们在山上打猎、采药时，还常见到此种高山村落废墟。

一条有溪流蜿蜒其间的峡谷，在本地人们称之为“沟”。羌族村寨便建在沟两岸的半山坡上。进入一条沟，通常需先走过跨越主流溪谷的吊桥，然后沿着盘绕山腰上的小径进入支流所出的沟中。深入沟中之后，两边山上的村寨远远映入眼帘。村寨的高度依地理状况、生产条件而有差距。在生产条件好的地区，如茂县东路的永和与水磨坪，村寨离河坝较近；由河坝只需走个5至10来分钟就进入村寨中了。这些地区通常有较宽广的河阶地，被开发来种花椒、苹果。在资源匮乏地区，如茂县的三龙、曲谷，理县的蒲溪沟等地，寨子常坐落在需走上2至4个小时的高山上。到了这里，人们自然想问：为何人要住在这儿？主要原因便是匮乏。匮乏使得人们必须走入深谷高山，以利用各种边缘资源。匮乏造成人群间冲突频繁，也使得他们较愿住在便于防守的高山村寨。不过，由于目前治安较好，安全无虞，所以许多有办法的村民都搬到河坝居住，或在河坝弄一块地耕作。因此目前到处都有了河坝村落。

最大的村寨——汶川的罗卜寨——约有两百户人左右；最小的村寨约只有三五户人。三五十至七八十户的村寨，可能是最普遍的了。在理县、汶川、茂县地区，羌族村寨最特殊的景观便是，山坡上一片连结在一起的石砌房子，有些还有残留的石碉楼。石碉楼是一种石砌的四角、六角或八角塔状高楼，高约20—30米。碉楼最密集的地区是黑虎，反映了明清时期“黑虎羌番”与中央朝廷间的激烈战争。无论由聚落地形选择，或聚集成片的房子，或由石碉楼来看，羌族村寨的防卫功能是非常明显的。这也说明了为何从前没有河坝村寨。他们认为住在河坝会经常遭抢，非常不安全。据说，过去住在河坝的大多是外来的汉人。因此直到现在，许多高山村寨的人还瞧不起河坝的人（新近搬下去的除外），认

为他们“根根”不好(有汉人的血缘)。

茂县北路太平附近山上的牛尾巴寨,村寨中各房屋间的距离较宽,集结如城的聚落不见了。到了松潘小姓沟,屋与屋间的距离更大,房屋多为木、泥结构建筑。可见在过去,这儿村寨聚落间的关系比较舒缓。无论在理县、茂县或松潘,村寨中的房屋大多为三层建筑;下层关牲畜,中层住人,上层通常只有一小间敬菩萨的经堂或储藏间,其余空间则是泥铺的屋顶平台,作为曝晒粮食之用。各层楼之间以一种独木梯上下。在北川地区,村落多坐落在河坝或低山腰上。说这儿的羌族“居村”而非“居寨”,主要是因为这儿没有阿坝州那种连结成片的石砌房屋,所见只是汉式村落。房屋也与一般川西汉式农舍建筑无异。主屋由瓦顶与竹木墙构成,有雕花的窗牖;猪舍与柴房在主屋之外。

一条河有主流、支流,同一溪流又有上游、下游,因此村寨所在的沟又有内沟、外沟、上沟、下沟与沟口之分。因此同居于内沟的几个村间的关系,自然比他们与外沟各村间的关系来得亲密。但无论如何,孤立是村寨生活的主要特色。尤其在过去,沟与沟之间村民往来绝少,这与各沟民众间的资源划分与竞争有关。在下一节中我会对此有较详细的说明。村与寨的区别在当地是相当模糊的,因此现在羌族民众多喜欢用行政区划名称,如大队、小队或组。大队相当于村,小队或组相当于寨。然而这些地方行政划分,与当地的人群划分概念又不尽相同。譬如,为了行政方便而将两个邻近寨子合成一组,因此同一组里经常还分大寨子、小寨子或上寨、下寨。有些羌族知识分子以行政村(组)与自然村(寨)来区分两者。因此,我们可以知道羌族各个乡有多少村或多少组,但总共有多少本土观念中的“寨子”,恐怕不容易统计出来。主要困难便是我们不清楚,根据当地人的观点,每个组内部究竟可分成几个“寨子”。

我举个例子来说明此种村寨聚落。岷江流经松潘的镇江关时,一条支流热务河从西方汇入。这条支流所流经的沟,前段称作小姓沟,后段为红土区或称热务沟。小姓沟中又有几条支流汇入热务河,其中一条是埃溪。埃溪所流经的沟,称埃溪沟或埃期沟。这条小沟中只有一个村,埃期村。村中有三个寨子,分

别称为一组、二组、三组。有些较深长的沟中，村寨结构就复杂多了。如茂县的黑虎沟，目前分为四个大队：一大队“二根米”、二大队“蔼紫关”、三大队“耕读百吉”、四大队“爬地五坡”。在当地人观念中，一大队又分为“二根米”与“鹰嘴河台”，与其他几个大队共称“黑虎五族”。每一大队中又分几个小队，每一小队中又包括几个寨子。如，二大队“蔼紫关”分为三个小队，其中的二小队中又有王氏寨、白石寨、和尚村、上村、板凳寨等等。在后面我将进一步说明，在这样的村寨结构中人们的经济生活以及相关的资源分配与竞争体系。

二、村寨中的经济生活

在村寨中，各地羌族或有不同的经济生产方式，但“多元化”则是他们共同的特点。多元化不仅表现在农作物的种类上，也表现在多种的生计手段上。他们农、牧兼营，还在大山上的森林中采集药材、菇菌与狩猎。农闲时，男人还要到外地打工赚钱。这是人们对当地边缘的、垂直差异大的自然环境所作的适应。

农业是羌族最主要的经济活动。在春秋两季农忙季节，男女老少都参加农业活动。但一年中大部分时间，农事由女子担任。一般来说，村寨居民的农业传统倾向于种植多样的粮食作物，如小麦、玉麦（玉蜀黍）、斧豆、洋芋、燕麦、青稞、豌豆、洋根以及蔬菜类的白菜、萝卜、油菜、甜菜、莴苣、菠菜、青菜、葱子等等。由于各种作物的生长季节有差异，照顾方法也不同，因此村寨中的妇女几乎终年都在田中忙碌。近年来，花椒、苹果、梨、李、桃、大蒜、洋葱等经济作物的生产，为羌族地区带来不少财富。因此一些靠近岷江大道交通较便利的村寨民众，都将日晒较好的田地纷纷改种经济作物，特别是已成为当地特产的花椒与苹果。然而，几乎所有种花椒、苹果的村寨居民，仍然种植许多粮食与蔬菜作物，很少人成为专门生产经济作物的农民。许多年轻一辈的人，已不满足于这种农业传统。我听过许多年轻人抱怨他们的母亲在这方面的“顽固”：怎么说她

们也不肯多拨一些田出来，种市场价格好的作物。高山深沟村寨中的妇女尤其如此。

然而，这是两种农业生产方式的矛盾：一是生计取向(subsistence-oriented)的农业，一是市场取向的(market-oriented)农业。前者之经济动机主要为“减少生活风险”，后者之经济动机则是“追求最大利益”。老一辈的村寨农民，或高山深沟中的村寨农民，他们的农业生产是以家庭生计安全与最小风险为主要考虑。因此，种植多种作物最能符合此目的。每个季节都有不同的风险，使得当季的作物可能荡然无存。然而只要有几种作物收成好，一家的生计便能得到保障。相反地，在此“最大利益”没有多大的意义。因为交通困难，多余的产物很难运出去供应市场。再者，在村寨的经济社会结构中，所谓“富有”只不过是柴火、粮食与猪膘储积多一些而已。然而像这样的家庭，村民们也期望他们慷慨。而对别人慷慨也是一种“避免风险”的农村道德[①]；对亲友、邻人慷慨，在急需时也能得到他们的帮助。因此过去在高山深沟村寨中，除了少部分经营鸦片生意的头人较富有之外，各个家庭在经济上是相当“平等”的。

1980年代以后，由于经济上的改革开放，部分村民也有了追求“最大利益”的经济动机与机会。虽然如前所言，他们仍不敢完全放弃传统农业，但经营经济作物与其他事业，的确让他们比别人更富有。这些头脑精明、敢于创新的农民，也就是各个成功的“农村个体户”。除了储积大量的柴火、粮食与猪膘外，如今财富的新象征是以卫星天线接收的电视机。现在各个羌族山间村寨的新景象便是：很远就看见几个白色“锅盖”——他们对卫星天线的称呼——立在一片灰蒙蒙的村寨屋顶上。

无论是传统农业或是加入经济作物的农业，人力是家庭经济成败的重要因素。在倾向于传统农业的村寨中，家庭的贫富差距，经常只是家庭发展阶段与相对成员多寡的反映。一个年轻的家庭，如一对夫妻带着一两个尚年幼的孩

① James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press, 1976, pp. 25—34.

子，由于人手不足常是最穷困的家庭。相对地，如果子女都已成年，而家长又有能力将已婚的儿子、媳妇与女婿系在家庭内，掌握这些人力的分工与运用，则便是较富有的家庭。然而，这样的延伸家庭通常无法维持长久，在一段时间后便分成一个个的小家庭，家庭财富分散。就这样，一个寨子里的各个家庭，在经济上得以维持某种程度的平等。

无论如何，在 1999 年以来，由于在此之前长江中、下游年年水患，由国家筹划的“退耕还林”逐渐在羌族地区全面推行。原来分配给各家庭的田地不准再耕作，在 5 年内由国家按亩发给补偿金。各家只能在一小块田地上，种一点自己食用的蔬菜、杂粮与果树。这样的发展状况，在未来几年必定对于羌族的经济生态、社会文化造成很大的改变。

人力多寡与家庭财富有密切关联，主要原因是：虽然农业获利不多，这儿却有多元的资源，关键在于一个家庭有没有足够的人力去获得它们。菌菇，对于邻近森林保存完好的村寨民众而言，是个重要的资源。特别是产一些贵重菌种，如羊肚菌、香菌（松茸）的地区，如果当年价钱好，一个家庭在一季中常常可以由此得到 500—3000 元人民币不等的收入。一般的菌子、木耳，近年来由于黄龙、九寨沟观光事业的兴盛，也颇有商人收购。养羊，是另一个家庭副业。然而羊不能放得太远，怕被偷或被野兽侵害，也不能放得太近，怕它们损害作物。所以放羊需要耗用一些人力。有六七岁以上的孩子或老年人的家庭，才有多余的人力去采菌菇与放羊。又如，每个家庭都养有几头猪，喂猪得每天割猪草，这也是妇女与小孩的事。在松潘地区，我曾看过小孩“牧猪”，带猪在村寨附近山上吃一种带谷粒的野草。据当地人说，过去在三年饥荒时（1960 年代初），这种野生谷粒养活不少人。一般来说，猪只供家庭消费而不卖出。每年在过年的前几天，每家都要杀三五头猪。一小部分在过年时食用，大部分都挂在屋中烟熏、风干。由猪背上揭下的长条形肥猪肉，猪膘，更代表一家的财富。这种风干的猪膘，几乎每家屋梁上都挂有七八条到数十条不等。

打猎与采药是青壮年人的事，这通常需要进入山中一星期或更久的时间。

当前由于滥猎，动物少了很多。因此打猎只能当作是好玩，猎得的多为野兔与各种野鸡。挖药是一项重要的家庭副业。岷江上游羌区盛产羌活、大黄、天麻、川贝、虫草等药材。羌族村寨居民对植物的认识与敏锐相当惊人，显示药材在其经济生活上的重要性。一个十来岁的年轻人，经常能以本地话（或汉话）指认数百种山中植物。我也曾注意到，陪同我到他处村寨去的羌族朋友，经常询问当地人某种他们没见过的植物之名称及特色。

七月初，挖药的青年人便带了干粮结伴上山。在林子里搭一个草篷，人就睡在里面。草篷外筑个土窑；有些药材就地烤干了才带下山去。隔个五天或一个星期，家里的人便上山替他们送粮食，顺便将挖得的药材（或菌菇、猎物）带回寨子。夏天在大山林子里，采药人以呼啸来彼此联络，也借此知道哪些地方已经有人在采药以及这些采药人是不是“本地人”。各村寨有各自的挖药地盘，不能随便到别人的山上挖药。然而在作为分水岭的大山上，却是个界线模糊的地带。也就是在这里，经常发生村寨间因挖药发生的纠纷与斗殴。

在大山上放养马与牦牛，也是一项很好的家庭副业。在数年前，放养方式还是让它们在高山上自己觅食、生养，对抗熊、豹、豺狼。只有在需要时，村民才到高山上去牵牛下来耕田，或牵马下来驮粮。牛马养得多的家庭，一年如能卖个几头，则可为家中带来不少收益。目前一头牦牛约可卖到2000元人民币的价格。在过去，这些马、牛几乎不需人照管。后来，偷牛盗马的人多了，因此几家的牛马常养在一起，各家轮流派人隔数天便上山察看一次。有十来岁孩子的家庭，比较有多余的人力在夏天上山挖药，或照顾山上的牛马。同样的，高山牧场也依各沟、各村寨划分地盘，放牧、捡柴都不可随便越界。在“退耕还林”之后，在2001年夏季的探访中，我发现埃期各寨村民在山上处处设下木栅，以防止其他村寨的牛马越界。目前村寨的牛马，几乎天天都需要年轻人上山看顾。可见在农业资源断绝之后，牧业资源的争夺在村民间有愈来愈烈的趋势。

夏天，成年男子通常都要出外做获利更多的事。这些事——如修路、砌房子、伐木、挖井、卖药材——他们统称为“找钱”。大多数人只在阿坝州内找这些

赚钱的机会，少部分人到成都平原甚至更远的地方去谋生。到了九月，才纷纷回到寨子，帮忙田里的事。以石块砌房子，是羌族与黑水藏族最擅长的手艺，寨子里的房子都是如此建造的。较汉化地区的村民通常已失去这项手艺，因此常需要深山村寨的人替他们建造这种房子。近年来由于九寨沟观光成为当地的重要资源，因此拓宽公路与路况维修，为沿线羌族民众增加不少工作机会。

"找钱"常常是相当辛苦的事。以农闲时多余的劳力换现金，而所得的钱与付出的劳力相比，以外来者的观点，可说是相当不经济的。譬如我见过一些深沟中的村寨年轻人，他（她）们找钱的方式是背木墩子出去卖钱。天没亮就起床上山，早晨近11点到达"板场"——可以伐木的深山老林，将砍下的大树削成木墩子。有时用背的，有时顺山沟滑下去，回到村寨里已是下午五六点了。第二天，天还没亮，就再背起重约七八十公斤的木墩子走出沟去，约在正午时才抵达沟口。将木头卖给商人，然后再走回村寨，到家时经常天色已暗。如此两天的工作，所得卖木头的钱大约是三四十元人民币。然而，"经济"在此社会中有不同的理解："找钱"主要并非为得到最大利益，而是使得生活更有保障。

男人"找钱"也有轻松的一面。在山上挖金、伐木或挖药的人常聚在一起"摆条"（聊天）、喝酒，这可以花上几个小时。到松潘或茂县卖农产品或药材的男人，更经常到处遇到熟人，一起吃饭饮酒，到处走走串串。然而，也就是"找钱"以及在这过程中与外界人的交往，使得男人所能接触到的外在世界比女人所能接触的远为宽广，也使得男人从外界带回来的"知识"，不断地改变村寨认同的本质。

对于一些有头脑的村民，赚钱的门路就更多了。他们有些人包下地方道路工程，然后低价雇用本地人修路，赚取相当利润。有些人买个小卡车，每天沟内、沟外与城镇间跑几趟，替沟中村民解决交通与农产品运输的问题，也为自己赚得不少金钱与声名。更多的村寨居民，划出大部分的地来种苹果与花椒，只是这一部分，一年常有3000—8000元人民币不等的收入。每年七八月间，汶川、茂县等山中城镇便成为花椒、苹果、桃、李等经济作物的批发零售市场。许

多农民也经常自己担着花椒、水果到市场上贩卖。黄龙、九寨沟的观光事业，也使得山中城镇的商业繁荣起来。近十年来汶川、茂县开设了许多饭店、招待所，以容纳路过的观光客。当地的水果、药材、手工艺品与“民族文化”也成为观光商品。由以上的描述可知，在这岷江上游山区原来就存在多元化的资源，在市场经济逐渐活络以及观光事业带来的新商机下，城镇与村寨居民有了更多赚钱的机会。如此，家庭人力与个人才干，成为经济上成功与否的决定性因素。

总之，村寨环境的特色是，一方面沟中垂直分布的资源提供人们多元的生活所需，使得“沟”成为一个个相当自足的生态区；另一方面，沟与沟之间因高山隔阻，交通困难，使得沟中村寨居民相当孤立。羌族村寨居民便在此有相当封闭性的环境中，在半山上种植多种作物，在住家附近养猪，在更高的森林中采药材、菌菇与打猎，在林间隙地牧羊，并在森林上方高山草场上放养马与牦牛。在这环境中，每个家庭都是独立且有相当程度自足性的经济体。由粮食、蔬菜到腊肉，以至于黄酒，一般而言都可以自给自足。即使处于阴山或高寒地区的村寨，农业生产欠佳，村民们也有机会由其他生业中得到补偿。

近年来羌族村寨的资源环境产生很大的变化。一方面，森林砍伐全面取缔，狩猎用的土枪被禁止使用；退耕还林，也切断了他们大部分的农业生产。在另一方面，公路开发、岷江上游广修电站以及黄龙、九寨沟的观光业，也带来许多新工作机会，少数民族区域自治也产生许多新资源。这些都使传统村寨生活发生很大的变化。更重要的变化是，由于资本化的商品产销与消费动机，他们的经济生活与村寨外的世界愈来愈密切。譬如，村寨居民们开始关心“中日贸易谈判”，因为此直接影响当地高等菌菇的收购价格。尽管如此，一方面多元化的追求生存资源，一方面严格划分可分享资源的人群范围——这两个原则却没有改变。

三、城镇、街市与乡上

近年来，许多羌族并不住在村寨里，因此也脱离前述的经济生活。他们住

在交通较方便而有商业、行政等机能的地方。在羌族地区，这种地方大约可分为三级：城镇、街市以及乡上（见图 2）。

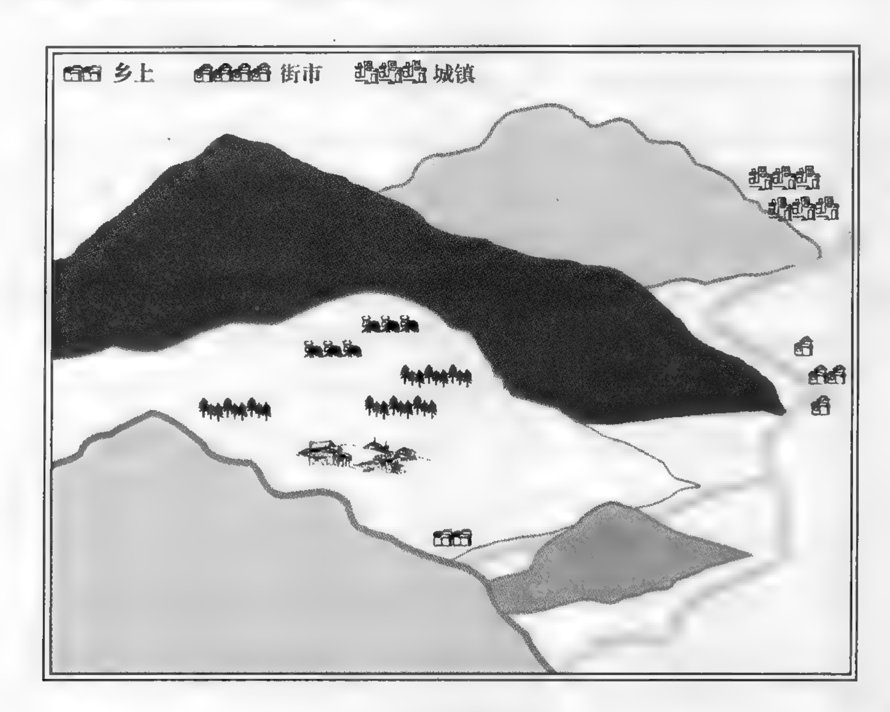


图 2　沟内与沟外的世界

可称之为城镇的几乎都是县城，如茂县的凤仪镇、汶川县的威州镇、理县的杂谷脑、松潘县的松潘城与北川的曲山镇等等。由于主要公路线沿着岷江、杂谷脑河、湔江修建，因此城镇也都位居沿河的交通要冲点上。各地县城是羌族地区的商业、文教与政治中心。更重要的是，这也是村寨羌族认识其他羌、藏、回族，并因此认识自身民族属性的地方。许多羌族居民在此或任职于政府机构，或经营商铺，或摆摊贩卖，或从事劳力工作与服务业。近城镇的村寨居民，更经常在早晨挑农产品到城镇上卖。尤其到了夏季花椒成熟的季节，汶川与茂汶县城都是著名的花椒集散市场。近年来由于九寨沟、黄龙、红原草地等旅游区的开发，为公路沿线的汶川、茂县与松潘带来丰富的商机。为了吸引观光客

及凝聚民族认同，各县城中也经常举行各种羌族民族庆典与展览活动。

大小不等的街市，夹杂在几个县城之间，如茂县到松潘间有沟口、渭门、太平、镇江关，汶川到茂县间有雁门、南星、石大关，汶川到理县间有桃坪、通化、薛城等街市。这些坐落在沿河交通线上的街市，长度由两三百米到不足一百米，通常有些卖日用百货的商店，几家简朴的饭馆与住宿之处以及农产、药材的代理收购站。有些街市本身也是区政府所在，附近通常有一所小学。街市是邻近几条沟村寨居民会面与交易的地方，也是往来客货车司机、旅客打尖休息之处。附近村寨中的男人，闲着没事都喜欢到街市上逛逛，找朋友聊天，也借此得知外界发生的一些事。同城镇一样，街市也是各民族混居的地方。

在高山深沟之中，乡政府所在之河坝（溪流旁的河阶地）一般称作“乡上”。在这儿，除了乡政府之外，经常还有一两家食堂，几家小卖铺与村的供销社以及几家由山上迁下来的农户。这样的农户如果聚集成村，便称为河坝村，乡政府经常便设在河坝村中。若有班车进入沟中，这儿通常也是班车的起点与终点站。从外面带货进沟的村民，在此下车后，便背着货继续沿着溪谷走上山。乡政府与村寨居民的生活有密切关系。地方的乡长、书记，经常下乡领导开会、宣达解释政令，扶贫、救灾或解决纠纷，村寨居民也常常到乡上办事洽公。因此“乡上”是同一沟中各村寨居民交往会面之处。他们经常能在此遇到熟朋友，一同在小饭馆或杂货店中喝酒、摆条（闲聊）。乡上通常也有小学，但一般认为其水平比不上街市的小学，所以少数有办法的村寨民众，便把小孩送到外面街市的小学就读。然而，乡上的小学又比深沟高山村寨中的“乡村小学”来得好，因此许多村寨居民都让他们的子女到乡上就读。这些孩子上学、放学，经常需走上几个小时的山坡路。

在少数民族区域自治政策下，由 1980 年代初开始，阿坝藏族羌族自治州的羌族所居各县中，许多地方政府的职位都由羌族知识分子担任。住在城镇、街市与乡上的羌族民众，有些在地方政府各单位担任工人、司机、工友与厨司等劳动职务。其中更有一部分任职于少数民族区域自治下产生的各种公职，如各级

自治政府领导、干部、民族学校老师以及各级党委、政协与人民代表大会等等；这一部分民众，便是以后将常在本书中出现的“羌族知识分子”。他们所以能生存于村寨之外的环境中，主要是由于他们作为国家与羌族人民间桥梁的身份。对村寨民众而言，他们是国家的代言人；对国家而言，他们又是羌族人民的代言人。作为国家之代言人，他们必须熟知汉文知识体系，了解本民族在中华民族中的地位以及国家政策与当前局势。因此他们在追求个人与本民族利益时，能顾及国家与中华民族的整体利益。另一方面，由于他们在国家或整体社会中的特殊地位，部分也来自于他们是本土民族文化的诠释者与代言者，因此他们也必须掌握本民族知识。然而，无论是对汉语文知识或是本土知识，他们都不仅是学习者或推广者，同时也是选择、诠释与创造者。

显然，在少数民族区域自治州的城镇中，“少数民族”与“少数民族文化”是一项可分享、争取的资源，不只是因此产生的政府公职和较优厚的经济、文教、观光开发建设经费，也包括较优越的生育与子女就学机会。于是在此资源匮乏的整体环境中，城镇中“少数民族”此一领域，提供了一个相当可靠的、低风险的生存空间。以公职人员的薪水来说，他们的收入可能比不上许多勤奋致富的村寨农民。然而，村寨中的父母们却竞相将子女送入较好的学校就读，以期望子女未来能成为民族干部。这不只是因为村寨生活苦，他们希望下一代能脱离每天爬坡上下寨子的生活。更重要的原因可能是，在追求最低风险的经济考量下，成为民族干部是一种较“经济”的生计方式。然而城镇中“少数民族干部”此一领域资源也相当有限，因此形成另一种资源分配与竞争场域。教育是进入此一场域的重要关口，因此如何将小孩送入城镇中的学校，特别是进入培养民族师资与干部的民族师范学校，成为羌族间一种激烈的竞争。每年暑假，许多羌族家长都在为孩子的就学奔走、请托。就此而言，城镇中的羌族自然占了许多优势。

进入少数民族公职此一领域后，各地区之少数民族干部间也有激烈的资源竞争。资源竞争不只是关乎个人的权力与利益，也关乎群体的权力与利益。

城镇与村寨是截然不同的生活环境，造就不同的“羌族”。因此，在许多生活层面上，两者都维持微妙的密切关系。城镇中羌族，特别是知识分子，由于他们很早就离开村寨就学、工作，因此大多无法说“乡谈话”，汉话（川西方言）是他们的共同语言。在穿着上，他们也与一般汉人无别。然而，他们都认为“典型的羌族”是村寨中那些说“乡谈话”、穿着羌族服饰的人（特别是妇女）。他们欣赏、记录、研究这些羌族文化，并引以为豪。对于村寨民众而言，这些居住在城镇的本民族知识分子，却是相当值得称羡的对象。他们从城镇中人那儿得到新知识（包括民族知识）以及学习新的物质享受。而且，村寨中的人对外界，特别是对城镇，常感到有些畏惧与不安。在 1920 年代时，历史语言研究所的研究人员就曾注意到，汶川附近的羌民几乎每个人都在城里有个汉人“干爹”，以求入城时可受到保护而不被汉人欺侮[①]。现在虽然早已没有此种习俗，但城里的羌族知识分子对于本村寨来的人，却仍经常扮演“保护者”的角色。村寨的人进城时，常送他们一些自家生产的腊肉与农产作礼品，而城里的人则帮助这些同乡与各种城中的公私机构打交道。

四、邻近城镇：松潘、马尔康、灌县与成都

几个邻近或就在羌族地区边缘的城市，虽然居住其中的羌族不多，但它们与羌族的日常生活及历史经验有密切关系。这些城镇，主要是松潘、马尔康、灌县与成都。

松潘与马尔康是藏族聚居的地方，松潘在羌族分布的北缘，马尔康在西边。在清末至民国初年，松潘是在“西番”包围下的边防重镇。目前松潘是往九寨沟旅途中最接近目的地的市镇之一。有些茂县北路羌族会到这儿做些小买卖，或

① 黎光明、王元辉：《猼猓子，汶川的土民，汶川的羌民》，《川康民俗调查报告之三》，中研院历史语言研究所，1929，未刊手稿，页 47—48。

在当地旅游饭店中工作。因此在北路羌族心目中松潘有特殊意义，松潘人与他们的关系亲近。至于茂县南路及汶川的羌族，特别是老一辈的羌族，则认为松潘是个危险的地方。

马尔康，是今日阿坝藏族羌族自治州州政府所在。在老一辈羌族心目中，它代表过去一些强大嘉绒土司们的政治核心地。然而在羌族地区城镇中，他们却常接触到马尔康来的人或听到有关马尔康的事。自然马尔康来的人，或"州里来的人"，多为州政府官员。对羌族民众来说，他们代表一种政治、社会但非文化上的优势群体。但在大多数情况下，马尔康州政府是一个联合羌、藏的"本地少数民族"象征，象征在此空间藏、羌之间紧密而又友好的关系。

灌县（今都江堰市）是成都平原进入岷江上游山区的入口城市。这个充满神话的古城，也是汉文化进入岷江上游的入口。因此与灌县有关的神话传说，如李冰、孽龙、二郎神等等，也都流行在岷江上游，特别是在汶川、理县与茂县南路与东路等地较汉化的羌族之间。灌县在老一辈羌族人的观念中或在本地传说中，是汉人与"我族"的势力交界点。这应是由于灌县是羌族人进入汉区的第一个大城。无论在今日、清代或更早，灌县与岷江上游居民的经济生活都有密切关系。岷江上游山里的人，经常季节性赴成都平原打零工赚钱。不仅当今羌族如此，据汉晋中国文献记载，当时已有本地"夷人"如此。灌县的都江堰，自古以来便需要大量的掏沙工人，至少在近百年来，岷江上游村寨居民为此提供了相当的劳力。如今，灌县仍是许多羌族心目中"找钱"最理想的地方。对于许多经济情况良好的羌族，灌县成为他们消费享受现代化最方便的地方。他们可以在此买到各种新型电器，上高级餐厅享受美食。甚至不少羌族在此买房置产，搬来城中居住。羌族父母常希望他们的子女离开阿坝州，他们认为男孩到外地工作才有发展，女子嫁到州外才不会吃苦。而离阿坝州最近的灌县，则是这些父母心目中最理想的子女工作、成家地点。许多州内的退休干部，也选择在灌县置产度其余生。因此，羌族人多少都有些亲友、熟人住在灌县。

成都是四川省府所在，又是远比灌县来得繁荣的大都市。因此在羌族人民

心目中，这儿是比马尔康更高层的政治威权中心。岷江上游村寨流传的一些故事中，成都是中国皇帝居住的地方，这也反映成都过去在本地人心目中的地位。羌族人偶尔需要到成都购买在灌县不易买到的货物，或在此卖出一些土产，或只是访友、逛街。无论如何，成都对他们而言代表富裕、现代化，但也充满了危险。有些羌族为了做生意搬到成都居住。在此，他们几乎都聚集在西门一带；到成都买卖货物或逛街的州内人，也常只在西门一带活动。成都的西门是由阿坝州进入成都的门户，长途车的终点便在西门车站。在成都，他们常自称“州里的人”，只要是州里的人，无论是藏族、羌族，都感到彼此亲切些。

马尔康与成都，这两个对许多羌族而言的邻近异地城市，分别代表他们心目中两个异文化空间——马尔康代表嘉绒藏族，成都代表汉人，羌族则居于两者之间。羌族同时也居于松潘与灌县之间。但相反地，不同地区的羌族分别对这两个城市有亲近感。对于北路羌族而言，松潘是藏、羌不分你我的地方，他们认为，大家都是质朴的少数民族。对许多南部羌族而言，灌县则是古羌文化（或大禹文化）分布的重要据点，他们甚至认为，灌县过去是羌族的地方。在地理空间上，马尔康与羌族地区之间隔着一座大山，而成都也远在灌县往南还有一个半小时车程的地方；松潘与灌县则与羌族地区同在一条沿岷江的交通干道上。自然，后二者与羌族地区在地理交通上较密切。但羌族对此四个城市之爱憎，反映的也是羌族认同的特质，以及此认同下一种文化或认同上的空间距离。

各地方的村寨羌族与城镇关系的亲疏程度不同。即使在同一寨中，各个村民与外界城镇的关系也不一样。一般来说，北川与汶川各村寨的民众，和城镇的关系较密切；松潘与茂县西路各沟村寨民众，则进城的机会较少。无论在何处，年轻一代的人总比老年人进城的机会多，也跑得比较远。男人则比女人进城的机会多，也走得远些。许多老年羌族男人，一生中没到过灌县、成都；有些老年女性，更是一生很少出过本村寨所坐落的山沟。由于街市、城镇与邻近城市有不同层次的知识讯息传播功能，因此目前有世代、性别、地域、城乡差异的羌族之间，存在着相当大的社会文化认知差异。

第三章　族群认同与区分

在上述地理环境与经济生态下，羌族人结为各种不同层次的社会群体，以共同保护、分享与竞争有限的生活资源。这些社会群体及其间的区分，有些是在国家的民族分类与行政划分下造成的认同与区分体系，如羌族认同、北川人认同以及羌族与藏族、彝族间的区分，或北川人与茂县人、汶川人间的区分。有些则沿承当地原有的认同与区分体系，如本沟、本寨人的认同以及他们与其他各沟各寨人群间的区分。认同与区分，也包括在一社会中由于分工和资源分配而产生的阶级认同与区分以及男女性别和不同世代间之认同与区分。

在人类的社会认同与区分体系中，有许多是以“血缘”来凝聚我群并排斥异己。此“血缘”关系可能为真实，也可能为人们的想像或虚构。无论如何，重要的是在这样的群体中，人们“相信”彼此有如此的亲近关系。借此，他们共同享有、保护与争取生存资源；同时也借此忘却或将人群内部的性别、世代、地域与阶级区分所造成的不平等合理化。由于人们的居处空间有远近，资源共享关系有深浅，因此这样的血缘或拟血缘群体也有大小、亲疏之分。我们通常称此种群体中较低阶、小型的为“家庭”、“家族”或“宗族”，较高阶的大型群体为“族群”

(ethnic group)或“民族”(ethnos)。“民族/国族”(nation/nationality)则是在近代国族主义下，经由文化、语言与历史之调查、分类，并经由国家权力识别、认可而产生的“民族”。在本文中，我以“族群”泛称所有这一类以血缘记忆凝聚的人类社会群体。

在羌族之中，我们可以发现上述所有那些我们所熟悉的人群认同与区分。然而，由于居住空间、社会结构以及与外界接触程度不同，因此羌族民众之间——如城镇的人与村寨居民间——并没有完全相同的社会认同与区分概念。无论如何，以血缘或拟血缘关系所凝聚的群体都是最重要的。由于多居于高山深沟之中，迁移、交通相对困难，他们相互激烈竞争限定空间中的生存资源。因此各层次血缘或拟血缘群体之认同与区分和资源的分享与竞争有密切且明显的关联。当地一句俗谚“山分梁子水分亲”，说明了这个现象。以下我将由最基本的血缘与拟血缘人群单位“家庭”谈起，然后由小渐大、由近及远，最后论及羌族与中华民族等群体的认同。

一、婚姻与家庭

在岷江上游山区，最普遍的家庭便是所谓的父系核心家庭。几乎少有例外，结婚后的男子，立即或在很短的时间内建立自己的家屋与独立的家户。通常是最小的儿子，最后继承老家与父亲遗留的产业。本家族或本寨土地不足以支持一个新家庭时，男子便经常到邻近村寨或沟中缺乏男性劳力的家庭去“上门”(入赘婚)。偶而也有例外的情形：多半是一个精明能干而又独断的父亲，运用各种手腕将已婚的儿子，甚至女儿、女婿，都系在家庭内不准分家。此情形经常造成许多怨恨，在经过一些家内纠纷后，子女们还是分家各自成户。

然而，说到“我们这家人”时，村寨居民常将父亲(或祖父)的弟兄们所建立的家庭也包括在内。在村寨中，父辈或祖辈有弟兄关系的几个家庭经常紧邻而居，彼此记得共同的血缘关系，平时往来紧密，在经济上、劳力上相互支持。在

这样的“大家庭”里，汉族所称的“堂兄弟姊妹”间，事实上是以“兄弟姊妹”相称。以此而言，以“父系核心家庭”形容羌族的家庭结构，似乎又有些失之简略。虽然如此，在这样的“家”中，各家户不一定经常相处融洽。由于土地匮乏，分产常造成弟兄、叔侄、堂弟兄间公开或潜在的紧张与对立。日常紧密的往来，也容易造成许多磨擦与口角。虽然多半不严重，但这却是经常、持久性的人与人间的冲突。

婚姻扩大一个家庭的亲属范围。然而在沟中孤立的村寨环境里，羌族一般不愿意女儿嫁到远地去，非不得已也不愿意娶远方的女子。许多地区民众皆认为，同寨的人都是一个根根(来自同一祖先)，因此嫁娶必须在邻近村寨找对象。在较大而包含有几个汉姓“家门”的寨子中，可以在本寨各“家门”(同一汉姓的人群)间行嫁娶，或在无汉姓的地区，寨中各“家族”(祭同一地盘神或祖先神的人群)之间也可以行嫁娶。不过，大部分地方的习俗还是倾向于在本寨之外找婚嫁对象。无论如何，女儿不要嫁得太远是重要原则，如汶川羌锋一带羌族习俗，在嫁女儿时母亲常唱道：“我没有将你嫁到远地去，你只是嫁到猪叫、狗叫听得到的地方。”婚姻的另一个原则是：女子往经济状况较好的村寨或地区嫁。在高山村寨地区，经常也就是往下游的村寨嫁。在乡上或街市，便是往州内城镇或州外的汉族地区嫁。许多嫁女儿的父母亲说，这样做是希望女儿可以少吃点苦。对于娶媳妇的家庭而言，他们却认为上游村寨来的女人比较能吃苦耐劳，不像下游村寨女人那样好吃懒做。对于双方来说，亲家都是在需要借粮或避灾时，一个可以救急避险的地方。然而就在平日农忙时，一个家庭也常要求出嫁的女儿与女婿回来帮忙。这究竟是否为本地的一种“传统”，事实上是有争论的，这也是造成亲家间关系紧张的原因之一。

一位羌族男性是父系家庭成员的一分子，但同时他也受到母系与上辈母系亲属的保护与约束。茂县黑虎沟的一位老年人曾对我说：

> 男有舅家，女有娘家。水有来源树有根；树有千枝万叶落叶归根。归根就是舅家与娘家。舅家管你孝顺父母，持家呀横向是由舅家管，红白事

舅家是主宾。天上的雷公,地上的母舅。嫁女子也好,给儿子娶亲也好,我们先要认爸爸妈妈。因为有我爸爸妈妈才会有我。有我爸爸的妈妈,才有我爸爸妈妈,有我爸爸妈妈才有我。办喜事时,舅家的桌上酒菜要多给几碗,酒要高档一点的。死了人,(不管)他的舅家是谁,要先通知他舅家。舅家的人没来,没人能替死的人穿衣裳。舅家的人来验尸,看是不是死得正常。看了过后才能安棺材。

母舅虽然在名义上是家庭之外的人,但家庭中许多大小事情都有母舅参与。因此他们常说"天上的雷公,地上的母舅"。在羌族婚丧习俗中,大母舅(父亲的母亲的弟兄)、小母舅(母亲的弟兄)都有相当的地位与权威。通常大母舅在仪式上有崇高的地位,但在实际家庭事务中,小母舅扮演重要角色。甚至对于父权或家庭的主体性而言,母舅代表一种制衡的、外来的干涉力量。在本地家庭生活中,对个人而言,这种外来的支持力量是非常重要的;在家族或家庭中有兄弟叔侄关系的人群,常各借着这些外来力量相互对抗。在一个人死亡时,首先得通知母舅。母舅要"验尸",证明死因无可疑之处,然后丧礼才能进行。由此仪式,亦可见家族内部弟兄叔侄间的紧张关系。因此在村寨里的每一家庭中,表面上是以父系家族为主体,而事实上处处潜在另一制衡的、敌对的力量——这是经由外面嫁来的女子所带来的力量。

这种家庭内部潜在的和父系家族相制衡与敌对的力量,也表现在村寨家庭中与"铁三脚"有关的信仰之中。"铁三脚"是主屋内火塘上的三脚铁架,三足支撑着上端一个环状铁架。火塘与铁三脚位在屋中靠神龛的一角。据文献资料及今日老年人的解释,铁三脚的三个脚,代表家内三种神——火神、祖宗神与媳妇神,其意义是神、祖先与大、小母舅共治一个家。前面我们曾提及,无论在婚丧等大事及在平日家中小孩的管教或家庭纠纷上,大、小母舅都扮演非常重要的角色。因此有关铁三脚的信仰及其象征,也说明在一个家庭中母舅拥有可与父系家族权威分庭抗礼的地位。

二、家　族

除了以父祖辈弟兄关系联系在一起的“大家庭”外，在更大的范围里，“家族”凝聚更多的家庭。由于普遍“汉化”，因此目前在绝大多数羌族村寨中民众皆有汉姓。有些家庭甚至宣称可以依字辈排行，追溯至五代或十代之前的祖先。因此，以同一汉姓（或异姓）宣称彼此有同一祖源的“汉姓家族”，在此非常普遍。汉文化渗染程度最深的北川，尤其如此。以下是一位北川小坝乡内外沟羌族口述的家族记忆。他说：

> 听我祖祖说，就是湖广填四川的时候……当时是张、刘、王三姓人到小坝来。过来时是三弟兄。当时喊察詹的爷爷就说，你坐在那儿吧。当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。刘、王、龙，改成龙，就是三条沟。一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。这三个沟，所以现在说刘、王、龙不通亲；三兄弟过来的……

几个同姓或不同姓的家庭，宣称彼此为同一“家族”，这在羌族村寨中非常普遍。以上北川小坝乡人的口述，便是一个具体的例子；这样的共同祖源（三弟兄）记忆，将目前往来紧密的三个沟的居民联系在一起。小坝乡的这例子中，此家族由过去的“刘、王、张”三姓，变为今日“刘、王、龙”三姓；这也显示家族之构组成分，可能经由“家族记忆”的变迁而改变。这位内外沟人也承认，王家究竟是不是这三弟兄的后代，是有争议的。

北川青片乡的一位中年人也说，当地乔家出于最早的两个弟兄：

> 我们乔家的家谱说，两弟兄打猎来到这儿。看到气候好，野猪挖出来的土看来也很好，就把帽子、帕子上的一点青稞撒下，说明年青稞熟时来看哪边先黄。结果这边熟得还要早些，于是搬来这里。两兄弟原在一起，后来分成两个地方。现在还有分是老大的，还是老二的后代；我们是老大的后代。老人还说原来有四弟兄，事实上来的是老三、老四，其他兄弟在

茂县。

此乔姓家族的两大支系，因此以祖先的弟兄关系将彼此系在一起。理县蒲溪沟休溪寨的一位王姓老人也说，本地几个王姓家族是出于外地来的五弟兄。他告诉我：

我们王家是湖广填四川时到这来的。在灌县那一个石堰场，先迁到四川灌县石堰场。湖广那里就不知道了。五弟兄到这里来，生了五弟兄，分成五大房，我们还有家谱。

这位蒲溪沟人与上面的小坝内外沟人，都提及祖先来自湖广。“湖广填四川”是一个普遍存在于四川人心中的历史记忆。民间流传的故事说，当年张献忠把四川人杀得只剩一条街的人，现在的四川人都是从湖广绑着迁来的移民，他们所来自的地方都是“湖北麻城孝感”。不只是许多较汉化地区的羌族，宣称祖先来自湖广，在四川的汉族中这种祖源记忆更是普遍。从前或许真的有一些移民从湖北麻城孝感来到四川①，但以目前此祖源记忆在四川人中普遍的程度来说，我们可以合理怀疑，其中大多都是虚构的家族起源记忆。

无汉姓的羌族村寨绝少。我所见的，只在松潘小姓沟中。在这样的村寨中，则有同祭一个家神的“家族”；以本地话称，便是“巴个”。以下是小姓沟中一对父子的说法：

（子）我们的家族神是“察那跟顶西”，只有两家。我们并没有很直接的亲戚关系，只是共一个神。不仅家族神如此，在三组那儿，一个组一个团团；它是跟着地域那样划，而不是跟亲戚划，就是“巴个”。他们那一个“巴个”，整个一下（按：“一下”就是全部的意思），都是一个神；一个坪坪那（按：“坪坪”指山边上的平台地），“巴个”。那有好几个这样的神。亲属关系，最初是一家人分的，分下来时间再长，还是一个神分下来的。分到那，都供这

① 孙晓芬：《清代前期的移民填四川》，成都：四川大学出版社，1997。

个神。还有就是，我们上头那家，原来他们房子在那儿，这时我们是一家人。他们搬到那去后，就是另一家子的神了，就供两个神。因为人是这过去的，但占了别人的地方，也要供别人的神。二组，这家跟嘴嘴上（按：指山势转弯而突出的地方）那家是一个神。这家从底下来这占了房子，所以他都要敬。这房子卖给他们的，照道理他们是要敬这神的。我父亲是红土那来上门的。

（父）我是上门的。我们的神有三十几家——我们家的神"主搭卡哈"——跟这里一模一样。我到这来就是这的人了，敬这的菩萨。

一个寨子经常包括几个"家族"，此种"家族"借着各成员家庭对神龛上家神的崇拜来凝聚与延续。然而我们不能由单纯的亲属关系与祖先崇拜来理解它。兄弟分家时，以分香火的方式延续家神崇拜固然普遍，然而由上面的口述资料可见，由于家神也是家的地盘神，因此在某地盘上建屋或迁入某地，而开始祭某家神的情形也是常见的。在上述北川小坝的例子中，不同汉姓的家族，可以因祖先的弟兄关系而结成一大家族。在松潘小姓沟这个例子中，血缘不同的各家庭也可以祭同一家神，而成为一"家族"。它们都说明，我们很难以汉人的"家族"概念，来理解羌族所谓的"家族"。在不同地域的羌族之间，"家族"概念也有相当的差异。

无汉姓的"家族"似乎在较"藏化"的北路与西路羌族和在邻近的藏族中较普遍①。如以上小姓沟的例子中，这位父亲便是由红土来的藏族；他说在红土那儿也有这样的"家神"。由于无汉姓的羌族村寨太少，我只能以邻近小姓沟的黑水人——所谓"说羌语的藏族"——的口述资料来作说明。以下是一位黑水知

---

①　在本文中将常提到"藏化"与"藏族"，因此必须说明我对这两个词的看法。所谓"藏化"是指在宗教、文化与生活习俗上，受吐蕃与藏传佛教影响而产生的一些现象。"藏族"则是指在中国近代国家之民族分类上，被视为也自称为"藏族"的那些人。这样的定义是由于，我认为，目前所谓的"藏族"与"藏族文化"是自吐蕃时期以来逐渐发展，并在上世纪以来流行的"民族"概念下，被人们集体建构的民族与民族文化。在此历史过程中，参与此民族与文化建构的不只是吐蕃或自称"播"的人群，更包括汉人以及介于"汉"、"藏"两者之间的人群。

木林人(小黑水藏族)的口述。

> 村子有一百二十三户,四个小组。虽然不是姓,但都有神龛上的名字;同一个根根的人。死了一个人的时候都要以弟兄为准,至少一个寨子有三户,同一个弟兄传下来的。

以上他说的话,有些不完整。他的意思是,村上有四个寨,每个寨中都有一些家族,以神龛上的神名为家族名。同家族的人,出于同一血缘。寨中各个家族,由于他们的祖先是兄弟,因此寨中任何一个人死亡,各家族都要派人来参加丧礼。以下这一位黑水麻窝人,也有类似的说法。他说:

> 家族存在。我们家族十多户是一个家族,“阿察克”;九户河坝,山上十多户,以前是一个组。有些家,山上有地,河坝也有地,这说明以前是一家。“阿察克”怎来的不知道;都是一个菩萨,就是神龛①的名字。一个寨子才有“塔子”,家族没有“塔子”。我们有更大的,就像是中华民族分成许多民族,我们有更大的家族,分成几个小族。家族不一样,但搞丧事大家要一起搞。一个家族,常几弟兄分开了,就分成几个家族。

这两个黑水的例子,以及前引松潘的例子,显示这种“家族”在村寨中少则只有两三户,多则十多户。值得注意的是,一个家族常被认为是“一位弟兄”传下来的。因此几位始祖弟兄间的“弟兄关系”,又把村寨中几个他们的“后代家族”联系在一起,这就是上述麻窝报告人所称的“更大的家族”。

在有些地区,汉姓家族仍有本土的“家族”名称。如茂县黑虎沟的王家,以“乡谈话”来称呼就是“瓦渣”;张家,就是“殊木喜”。然而这是不是原来家神的名称则不清楚。无论如何,这显示本地家族在接受汉姓之后,便成了有汉姓的

---

① 神龛,在羌族地区相当普遍,其位置在主屋内的最右角。在较藏化的西路与北路部分村寨的家户中,神龛代表家神;神没有形象,也没有刻祖先名字的牌位,只放置一簇“神箭”。在东路与杂谷脑河地区,有些家户的神龛上有天神(或玉皇)、灶神与“某氏门宗”,有些则以一块“天地君亲师”木牌包括一切神祇。

家族。在某些这样的汉姓家族中，家神信仰仍然存在。以下理县蒲溪沟人的口述，便显示这样的例子。

> 孟姓在这有八家，其他姓王的最多，再有是姓徐的。姓孟的有七八代了，我们徐家十多代了，崇庆县出来的。那儿有一个徐家寨，人太多了就分出来了……王家是外头进来的。徐、孟、余三姓安家时是三弟兄，原来是一个姓，现在三姓都不准打亲家。原来是三弟兄分家下来的，祖坟都相同的，到这儿来分家的。孟家也是外头，崇庆县过来的。王家不是，他们来得早。开坛时就唱"阿就"、"王塔"；"阿就"是姓王的，"王塔"是三姓。

羌族与邻近藏族在开酒坛祭神时，要先请各家族与各方之神。在上例中，"阿就"是王姓家族的"家神"，"王塔"则是徐、孟、余三姓家族的"家神"。因此以"汉话"来说，徐、孟、余是三个"家族"。然而在"乡谈话"中，他们都属于"王塔"家族。由此例可看出，有些本地的汉姓家族，可能是本地家族由于冠汉姓与"假借祖源记忆"（如祖先由川西崇庆迁来）而形成。也有可能是，外来的汉人在本地某家族地盘上建家业而开始祭祀本地家族的家神。

无论是祭同一家神的"家族"，或是以同姓或"异姓同根"相联系的几个"家族"，它们都常由"同一弟兄传下来的"或"祖先的弟兄关系"来凝聚彼此。成员们彼此互称"家门"，也就是所谓"同一根根的人"。因此同一"家族"的人不能通婚，死后葬在同一火坟或墓地。丧礼是强化这种人群聚合的经常性场合。更重要的是，同一"家族"的人可共享或分享属于本家族的草场、林场，也共同保护此资源。因此，一个"家族"的人不宜多（分享资源的人）也不宜少（保护资源的人）。在此生态因素下，失忆与重构家族记忆的情形自然非常普遍。在有些例子中，报告人清楚地知道，两姓或三姓是为了强大势力而结为"家门"；为了凝聚，他们也想像彼此有共同血缘而不内婚。

更值得注意的是，在较汉化的羌族地区，重组家族可由改变弟兄祖先的"历史"来达成；在较藏化的地区，此则由改变奉祀的"家神"来达成。虽然在松潘小姓沟与黑水等地，人们也说各"家族"是由几个弟兄分家而来，但他们一般都说

不出这一段弟兄分家的过去“历史”。改变“历史”，在上述北川小坝乡内外沟常要经过一番争议。改变“家族神”，在松潘小姓沟则是制度化的社会实践，如在迁入他家族的地盘后，从此要祭当地的家神。无论是改变“历史”或改变“家族神”，都是企图将人们的血缘与地缘关系结合在同一秩序中——此也显示所谓的“家族”在本地概念中不只是个“血缘群体”，而是结合血缘与地缘的群体。

三、村寨与其守护神

几个家族集中居住的聚落，在此地普遍以汉话称作“寨子”；几个寨子，又组成“村”。同寨与同村的人，构成在家族之上更大范围的认同群体。由于许多寨子主要由一个家族（同姓或异姓）构成，或者一个大寨子内部依家族又分为几个小寨子，在这些情形下“本家族”与“本寨”的概念都是相通的。

一般而言，民众大多认为同寨或同村的人也是祭同一山神或庙子的人群。山神信仰流行在羌族与邻近藏族之中；祭汉人佛道神祇的庙子，则流行在较汉化的羌族间。然而由于汉化普遍，绝大多数羌族地区都有庙子信仰，反而相当多的羌族地区无山神信仰。山神的具体标志，便是寨子附近山上堆栈的小石堆，当地人以汉话称之为“塔子”，以“乡谈话”来说便是“喇色”（各地有不同的发音）。庙子，则是一般川西乡间所见的大小寺庙，其中供奉的皆是玉皇、观音、川主、牛王、东岳等汉人信仰中的神祇。事实上，寨、村不只是如此单纯的二级社会结构；祭同一山神或庙子的，也不尽然是同一寨或村的人。其中蕴含相当复杂的人群认同与区分，表现在相关的山神与庙子信仰以及村寨人群的“祖先来源”记忆。

在居住较松散的松潘小姓沟，寨中同家族的几户人家在居住空间上较接近而形成一个个的圈子，如同寨中之寨。如前面曾提及的小姓沟埃期村，共有三个组（队）。一组与二组同在阴山面，聚落相近；三组在阳山面，与前二者隔着山沟。一组的人自称是“背基”人，二组的人自称“北哈”人，三组的人自称“洁沙”

的人。在汉语中，他们认为"背基"、"北哈"、"洁沙"都是"寨"。这三个寨子的人，对外都自称是"美兹不"人，以汉话来说就是埃期村人。然而，在寨子中还有更小的"寨子"。如二组是由"北哈"与"梁嘎"两人群单位构成。"梁嘎"约有五户人。"北哈"中又分"木佳"、"措河"、"戈巴戈"、"罗窝"等"寨"，每一"寨"只有二至六户人家(见图3)。这是由大而小，分裂性村寨结构中最小的族群认同单

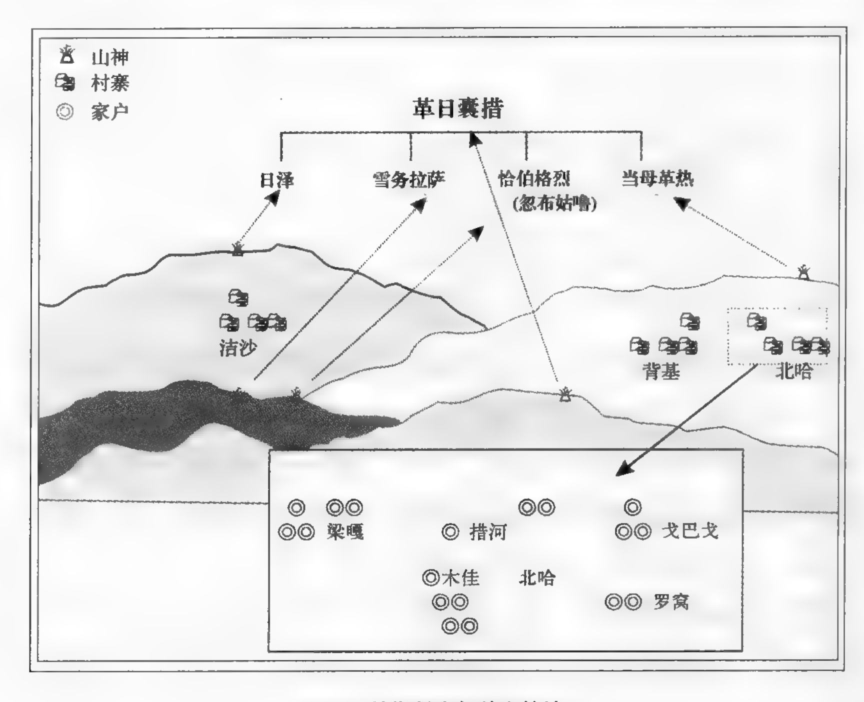


图3　埃期村寨与其守护神

位。无论如何，对村民来说，这些传统的人群区分是根深蒂固的。它不只是涉及一些神话传说，更涉及自然资源的划分。以下是该村一位二组(队)老人的口述：

我们二队，上五家供一个菩萨，叫"当母革热"。二队与一队共的菩萨叫"忽布姑噜"和"恰伯格烈"。三个队共有的菩萨，就是"格日囊措"。与大尔边、小尔边没有共有的菩萨。最早没有人的时候，三弟兄，大哥是一个跛

子，兄弟到这来了，还一个幺兄弟到一队去了。大哥说，我住这儿，这儿可以晒太阳，所以三队太阳晒得早。幺弟有些怕，二哥就说，那你死了就埋到我二队来。所以一队的人死了都抬到这儿来埋。现在没这样做了。庙会是小姓沟所有人在一起庆祝的，就是龙头寺的庙会，一个乡的庙会，在大尔边的口子上。

与二组比邻的一组，一位老人提到本地山神，他说：

我们一组的是“雪务”。大菩萨，那就是一转啰；那便就是两个组的菩萨，“雪务”喇撒。菩萨保护界线里的人，有近的界线，有远的界线；有近的菩萨，有远的菩萨。塔子有具体的名字。一、二、三组共同的菩萨就是“格日囊措”。再大的菩萨就是“雪宝顶”——“都如”，那是包括所有藏族、羌族，整个松潘县的菩萨。敬酒以前都要敬“都如”、“和卓都如”。

由以上埃期村人的口述中可知，当地二组（队）的上五家，也就是“梁嘎”，自己有一个山神菩萨。二组中的“北哈”与一组，有共同的山神菩萨。一组与三组，二组与三组间，没有共同的山神。三个组共同的山神则是“格日囊措”。在更大认同范围里，因受藏传佛教文化影响，山神被纳入藏传佛教诸神体系之中[①]。譬如，“龙头寺”庙会（藏传佛教）凝聚所有小姓沟中的羌族、藏族村寨民众。“雪宝顶”菩萨（藏传佛教与山神的混合）信仰，则凝聚小姓沟与松潘附近各沟的羌、藏族。这样的村寨认同与区分体系，除了以层层的山神祭祀来表达外，也由说明一群人共同来源的“历史”来强化。如同凝聚与区分各“家族”的“历史”一样，凝聚并区分各村寨人群的共同起源记忆，也经常是一些“弟兄祖先故事”。

北川白草河上游的片口，也就是明代“白草羌”的大本营，一个杨家的羌族对我说本家族的由来：

---

① 此现象在黑水地区尤为明显。黑水地区村寨人群在开酒坛敬菩萨的时候，先从西藏最大的菩萨念下来，直到究我伦木切，然后念黑水最大的山神：欧塔基、欧塔迷、欧塔拉，最后念本寨山神及本家族神。

最早搬来的杨家，搬到来寿，那里长的树，杉树，把那开垦出来。原来还分上寨子、中寨子、下寨子……。那还有三棵大柏树，三棵长在一起。说是杨家来时是三弟兄，为了纪念他们来，就种了三棵柏树。

三个杨姓弟兄建立三个寨子，这是各寨子的共同起源，同时也是寨中人群的共同起源记忆。关于"弟兄故事"在凝聚人群认同上的意义以及它与我们所熟悉的"历史"间的关系，是本书第二部分历史篇中的主要论题之一，在此不多赘述。

我们再回到与人类社会认同、区分相关的神明信仰问题上。在较汉化的羌族地区，山神信仰与"庙子"祭祀并存，或为庙子所取代，然而"神明"在认同与区分上的重要性却没有改变。一位汶川县绵篪的人告诉我：

我们那有三个村，理平、簇头、沟头三个村。庙子有川主庙。簇头是川主庙，沟头是魁星庙，理平是乩仙庙……我们的山神叫"不住什"，沟头跟我们一样。理平和高东山还是一样，他们在一匹山上，"关都什"。我们这边是"不住什"。我们地点分开在，但都在一匹山上。簇头、沟头祭的是一样的山神，不同时间，各祭各的。求雨的时候，禹王庙和山王庙，三个寨子都要去。雪龙包，我们那沟里五个寨子都祭雪龙包。

在这个绵篪的例子里，理平、簇头、沟头是属于同一村落群的三个村子。在"庙子"的祭祀上，三个村子各祭各的。然而在"山神"祭祀上，簇头、沟头共祭一个山神，而理平与另一村落"高东山"共祭一个山神。在更大的范围里，理平、簇头、沟头共同祭禹王庙（求雨）与山王庙。绵篪沟中五个村子，共同祭祀的则是"雪龙包"山神（见图 4）。由此例子，我们可以看出这两套信仰系统所凝聚与划分的人群不尽相同。在共同起源记忆上，簇头村有一老传说：过去有八弟兄来此插杖分业，建立八个老寨子，目前只剩下理平、簇头、沟头三个寨子。这个弟兄故事，与前述小姓沟埃期村的弟兄故事相同，解释"寨子"与寨中之人的来源。

在羌族地区，"汉化"迹象之一便是"同姓家族"认同超越或取代"村寨"认同，有时这也表现在山神信仰上。茂县永和沟甘木若村的一位老者，对我说本

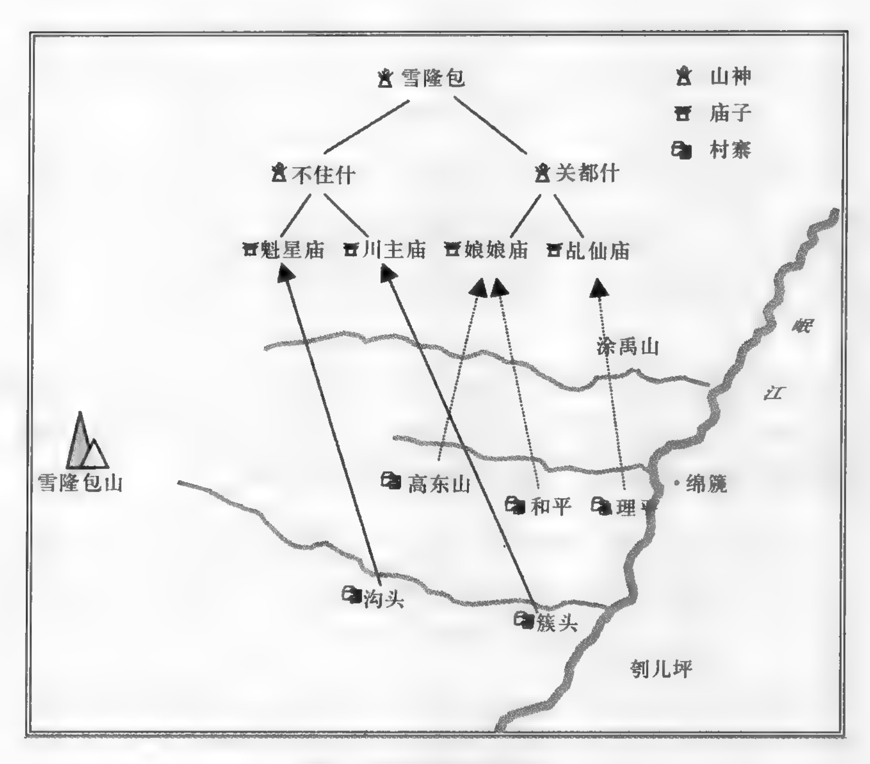


图 4　绵篪村寨与其守护神

村各家的来源：

> 最早是小寨子李家……然后我们白家就从那高头下来。谢家是赖平、土门那过来的，时间没得好久，道光手头。居住不了，就到这来，来这开亲。谢、白二姓一个祖坟，以前是一个火坟。敬山神就各是各的，白家一个山神，谢家一个山神，李家一个山神，徐家一个山神，都在高山上。

在甘木若村内，大寨子与小寨子同坐落在一面山上，相隔只有百来米。两个寨子的人平时往来密切。小寨子主要是由李、谢、徐三姓家族构成，大寨子主要是白、谢二姓家族。在此，山神信仰不是以“寨子”为区分，而是以“姓”为别，一姓便祭一个山神。然而在“庙子”祭祀上，则川主庙、地母娘娘庙、牛王庙都是

大家共同的。在更大的范围上,白虎山观音庙是永和沟各村寨人群共同祭拜之处。渭门云顶山因果祖师庙,则是永和沟与水磨沟等地所有村寨民众,包括沟口、渭门等地从前被认为是汉人的村落民众,共同赶庙会的地方。在这些地区,如松潘小姓沟那样一层层由小而大、由近而远的山神不见了。通常各寨、各姓人们只祭一个山神;较大范围人群的凝聚,便依赖大小不等的"庙子"。

茂县水磨坪也是类似的例子。水磨坪有五个寨:二木若、水若、二里、里鱼、赖子。水若主要家族为吴、何两姓,都是由赖子寨搬来的,据称最早迁来的是两弟兄。水若景家的人,则自称是由二里搬下来的。里鱼寨的主要家族是王、马两姓。一个水若的吴姓居民告诉我当地祭山王菩萨的习俗。他说:

> 祭山神,山王菩萨,正月就要去……赖子寨跟我们一个山王菩萨,景家跟二里一个山王菩萨,水磨坪一部分人跟朱家坪的合一个山王菩萨。里鱼他们自己一个山王菩萨。没有五个组合起来的山王菩萨。合在一起的就是东岳庙。

显然,在此由于同姓的家族血缘记忆,使得"一个寨子一个山神"的传统无法维持。水若是个近河坝的新寨子,或因此,村民们很清楚寨中许多家族不是同一个来源。

茂县黑虎沟,也是"山神"与"庙子"两套信仰并存的地方。一位"二根米"的老人告诉我,黑虎一大队分为"二根米"与"鹰嘴河",这两"族"与蔼紫关、耕读百吉、爬地五坡,合称"黑虎五族"。根据这位老人的说法,在本地,各家族或各寨皆有山神,各大队也各有自己的山神,又有大家共同的山神,都称"喇色"。他说:

> "喇色",就是土地菩萨。房子顶顶上中间有个"喇色",顶顶上一个白石头。修房子,房子中间要有"喇色"。正月十五那天,整个旗子(按:准备个旗子),每户都有。每个寨子也有"喇色",那是家族的,三个家族就三个"喇色",各祭各的。不一定是家族,一个寨子几户祭一个"喇色"也可以。

他将“喇色”当作“土地菩萨”，显然是受汉人信仰的影响。祭拜汉人信仰中各神祇的“庙子”，也流行在黑虎地区。这位老人又告诉我，在黑虎五族中每一“族”都有自己的庙子。鹰嘴河台祭的是川主庙，二根米祭的是黑虎将军，蔼紫关人祭龙王，耕读百吉祭的是王爷，爬地五坡祭马王。全黑虎沟的人共同祭祀的则是“天台山大庙子”，里面祭的是“西藏的那些佛爷，有释迦摩尼，有观音，有玉皇，有元始天尊”。在“二根米”的庙子中，各家族还各有不同的神。如一位本地人说：

> 二根米，三个团团（按：三群人之意）。我们庙子，大庙子中间有三尊神。中间是龙王，这是黑虎将军，这是土主。任、余二姓上寨是土主；中寨就是严、王二姓，分的是龙王；下寨是黑虎将军。分了的。为什么分呢？赶会的嘛（按：大家赴庙会）。七月七土主会，六月十三龙王会，四月四日将军会。地界也这样分。这菩萨背后，朝这方向是中寨的；这菩萨背后是我们的；这菩萨背后是他们的。放羊、砍草都不能侵犯的。各大队各大队之间，就更不能过去。

上引黑虎的口述资料中，鲜明地透露了山神或庙子信仰的重要社会功能——为了资源竞争、划分而产生的族群认同与区分。黑虎人在当地一直以强悍著称，主要生态因素便是资源匮乏。因而他们以一层层“山神”与“庙子”，严格划分彼此的资源界线。

在上一章中，我们曾提及羌族地区严格的资源分配与分享体系。山神与庙子信仰，便反映并强化此体系。家庭、家族、寨子，或几个寨子聚成的村子，或几个村或寨所构成的一条沟的人，都是一层层分享、保护共同资源的人群。寨子有本寨的草山（放牧之处）、林场（伐木之处），村子有几个寨子共同的草山、林场，都界线分明。各寨各村的山神菩萨与各种庙子，也就是这些界线的维护者。一位小姓沟的老年人，对“山神菩萨”作了如下最恰当的诠释：

> 山界，我的土地是从那里到那里。山界界长，其他没有什么神秘的东西。祖祖辈辈，几千年、几万年留下来，这个不能忘，这个山坡是怎么传下

来的。为什么要敬他？敬的目的是为了保护自己的地盘……有近的界线，有远的界线；有近的菩萨，有远的菩萨。

一层层由小而大，由近而远的“神”，佑护各范畴人群的土地及其资源。定期的祭庙子或山神活动，可说是凝聚人群认同与强化人群区分的集体活动。在祭山神活动中，村寨里每一可分享资源的基本社会单位——家庭——都须派代表参加。在岷江上游地区，许多地方过去都有一习俗：在祭山神或拜庙子时要“点名”。每一家庭若有人参与，就在木头上作一刻记。缺席的家庭，会受到罚酒食或罚款的处置。因此无论是在“藏化”影响下将山神纳入藏传佛教诸神体系，或在“汉化”影响下混合山神与庙子，各地羌族的山神与庙子信仰都是在强化各个村寨与家族的认同与区分，以及确认每一家庭在本家族、本寨、本村与本沟资源共享体系中的地位。

四、“羊脑壳”与“牛脑壳”

在当前的羌、藏族地区，过去曾有一种认同与区分体系，“羊脑壳”与“牛脑壳”或者说“羊部落”与“牛部落”，现在几乎已消逝殆尽。这种认同与区分与目前藏族、羌族的认同与区分关系不大，或毫无关联。以下是一位茂县三龙乡老年人对于“羊部落”与“牛部落”的口述：

> 三龙乡分两个乡。卡窝、簇子、雕花、纳呼、卡于，这归理县管，那边归得迟（按：此指归官府管，也就是指古代改土归流），归理县管。我们这队最早是部落时代，这边属牛部，那边是羊部。牛是哥哥，兄弟；我们归大朝早些（按：大朝便是指中央朝廷）。我们牛部，大的范围宽得很。我们唱酒歌从松潘唱下来；先唱松潘，再唱黑水。据老年人讲是两弟兄，我们比那边牧场宽些，那边窄闭点，两个人就住在这一带。两兄弟，弟弟过黑水河查看地盘，后来就安一部分人往那迁。过后，兄弟安排好了，就来邀他哥过去，过去看他的地盘，就要跟他哥分家。他哥哥不干，弟弟想独霸一方。哥哥不

干，弟弟跟他的人就把哥哥打了一顿。哥跑回来，不服，又把他兄弟弄过来，说我跟你分，结果又把弟弟砸了一顿。现在我们老人还说，先头赢的是“掐合”赢。捶打了（按：打架了），那我们就分开。那边就是羊部，这边就是牛部。白溪那以下，我们都喊“掐合部”，我们这就是“瓦合部”，以黑水河为界。

由以上口述，我们只知道三龙乡南岸各村寨的人曾以“牛部”自称，以别于“黑水河”北岸的“羊部”各村落①。目前在三龙沟（见图5）知道这种区分的人极少，很难搜集到进一步的资料。

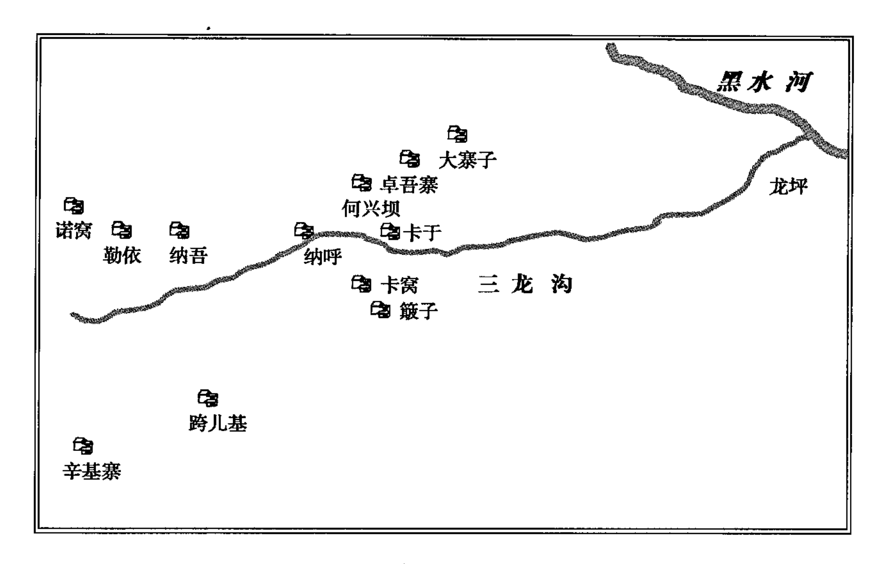


图5 茂县三龙沟村寨

在茂县北部信奉藏传佛教的羌族高山村寨中，同样知道此区分的人不多。但由以下这位太平牛尾巴寨老人的口述中，可知这似乎是两个宗教支派之分。

“察”就是敬羊脑壳，“拨”就是敬牛脑壳；我们这敬的是牛脑壳……杨

① 以上口述中，“黑水河”可能指的是三龙沟；而“他们”指沟北的诺窝、勒依等高山村寨之人。

柳沟那都是羊脑壳了。譬如，明天我们跳甲（按：指在仪式中穿盔甲跳舞），吼的都不同；还有耍的龙等：他们是盘龙一个拐拐，我们是阴基龙，两个拐拐好像蛇一样。

在最西北方的羌族村寨——松潘小姓沟，老一辈的人则大多还记得此种区分。这儿的羌族"藏化"程度，又较茂县牛尾巴寨的羌族为甚。也就是说，此地居民受藏传佛教或本教的影响更深。当地人告诉我，羊部落与牛部落的确是藏传佛教的两个支派。不仅如此，羊部落与牛部落之间相当敌对。如一个小姓沟老人所言：

大河的那一边是属羊。那时一个寨子、一个寨子是属牛或属羊的。我们属羊的，那个叉叉是尖的，属牛的那个是平的[①]。以前是两个部落，还打仗，这都听说过。这都是老年人前头的前头了。修房子的时候呢，还是各修各的。那个牛部落，全是圆木，都是圆的；羊部落的木头都是片出来的。民族都有这习惯，汉族没有。藏族也有这习惯，分牛、羊头。宗教习惯上有"麦尼"、有"麦兹"，各是各的。

以前，小姓沟这一带"牛部落"与"羊部落"的认同与区分，超越"日麦"（相当于他处羌族所称的"尔玛"）与"赤部"间的区隔。在小姓沟，有几位从邻近红土（目前属藏族地区）来到埃期村寨上门（入赘）的老人。他们的说法是，因为他们原来的村寨与这儿同属于"羊部落"，所以来此避灾荒而落户定居。在民族与分类之后，他们才知道自己"原来是藏族"，知道埃期是羌族村寨。

关于"牛部落"与"羊部落"，我在羌族地区搜集的口述资料所见大约如此。由清代到近现代的地方志与民族调查资料中，也罕见相关记载。然而在黑水（见图 6），特别是在知木林（小黑水）藏族地区，我得到较多的口述资料。在此，这种社会区分就更明晰了。黑水知木林地区，一个老者对我解释"羊头、牛头"。他说：

① 所谓尖的、平的，指的是神龛上"神箭"尾端的形式。

从南坪那迁来的是羊头人。十八个寨子羊头，牛头十九个寨子。两个组织，不是教派，像是部落。汉族骂的猼猓子就是部落人。很不和好，连砍树子都要说“砍谁的脑壳”——砍牛脑壳，砍羊脑壳。“尔勒灭”就是民族，不分羊头、牛头；“尔勒灭”指所有黑水人。

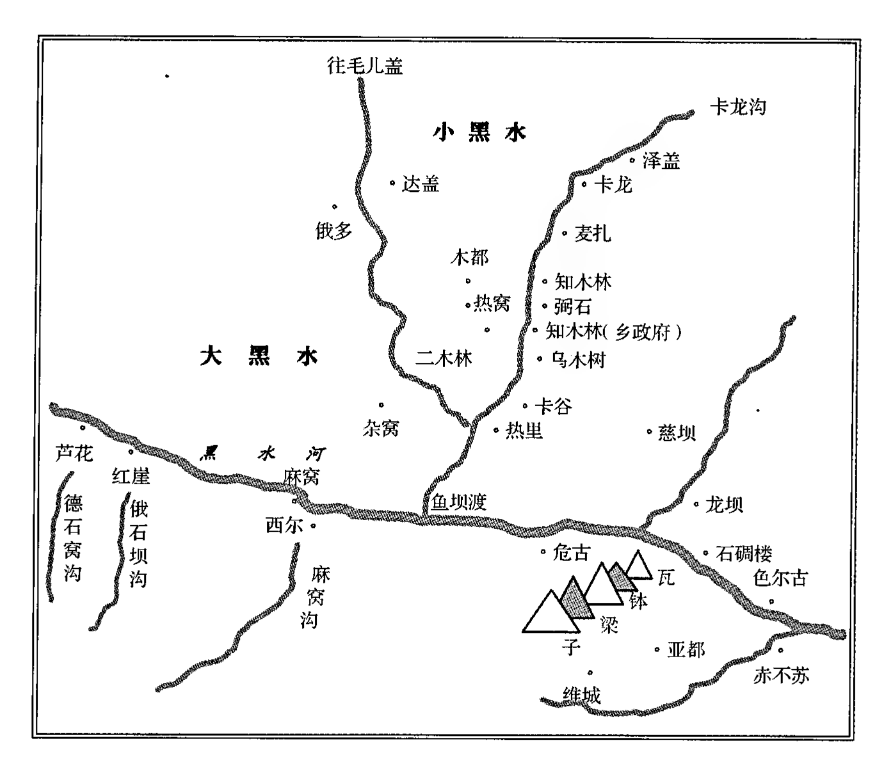


图 6　大小黑水地区

黑水是阿坝州最穷困的地区之一，知木林又是黑水县最穷的地方。或因激烈的资源竞争，使得“牛头”、“羊头”各寨间经常暴力相向。另一个知木林老人对此描述得更详细。这个“羊部落”的人说：

我们是“察合基”，羊部落，就是“麦兹”。“博合基”就是牛部落；牛脑壳是“麦尼”。乌木树、热石多、卡谷、卡龙镇，都是“察合基”。杀了羊之后，就

把羊脑壳在房子顶顶上搁到。"博合基",牛部落,晴朗、知木林乡、杂窝,他们比我们多一两个寨子。我们两边也打。一个土官管的都一样;高阳平(按:1940年代当地著名土官)管的杂窝乡是"博合基"。风俗习惯、唱歌都不一样,喝酒、死了人都不一样,念的菩萨不一样。松潘是"麦兹",没有牛脑壳,只有个别地区有牛脑壳。牛部落与羊部落的根根不一样。我常骂那些人牛脑壳不像牛脑壳,羊脑壳不像羊脑壳。我们根根就是乌木树,"尔勒灭"的根根是乌木树……

根据这位老人的说法,在房屋上放个羊头颅,是羊部落的符号。我在黑水地区废屋旧墙垣上,也曾发现白石镶嵌的牛头形象。他说的"根根不一样",其意便是说两个群体的"血缘"不一样。关于两个群体间的冲突以及各群体内部的"拟血源关系",一位过去属"牛部落"的知木林老人有如下说明。

我们知木林乡有几个寨子是"察合基",我们是"博合基"。我们知木林乡,卡谷、乌木树、位都、热里,这些是"察合基"。我们"博合基"是,大黑水来说,红崖、麻窝,施过和博作,我们是弟兄一样,还有西尔、弼石、二木林、木都、格基,这是"博合基",这都是兄弟一样。这是分起在的,他们整我们,我们整他们的。原来土官还有老百姓,这是分开在的;我们弟兄之间分家一样的,过去是这样的,他们是"察合基",我们是"博合基"。"察合基"是心不好的人,人到那儿去,用火烧、烤起。"博合基"不是这样的人。

这位老人用"弟兄"来指"牛部落"各村寨间的感情;同时他又以"分家的弟兄",来形容"牛部落"与"羊部落"间的敌对关系。在历史篇中,我将说明这两种"弟兄"隐喻。

在黑水河主流"说羌语的藏族"地区,部分老人也记得过去有"羊脑壳"与"牛脑壳"之分。如一位维谷藏族说:

知木林是羊脑壳,松潘管的。我们是牛脑壳,理县管的。理县土司是皇帝管的。麻窝、芦花也是牛脑壳。我们牛脑壳的人老实。两边话不对,

过去两边是不打亲家的。那边的娃儿凶……理县是牛脑壳，赤不苏这边是牛脑壳，河对面都是羊脑壳。这是老年人吹的，我还不晓得。

在这位老人的记忆中，所有小黑水人都是“羊脑壳”，黑水河主流沿岸村寨无论属理县或黑水，无论是今日之麻窝藏族或赤不苏羌族，都是“牛脑壳”。但是，一位麻窝藏族则说麻窝人是“羊脑壳”。以下是这位老人的说法：

我们是“察合基”，“博合基”是松潘那的。以前在晴朗那边的草坪上“察合基”、“博合基”比赛，比摔跤。讲话有差别，吃的也有差别，穿的也有差别。“察合基”一个根根，“博合基”一个根根。小黑水那是“博合基”；松潘那是“博合基”。

由此口述得知，在他心目中，敌方的“牛部落”主要是小黑水人与松潘人。

以上资料看来，只有小黑水老人们还记得哪些是“察合基”村寨，哪些是“博合基”村寨以及过去的敌对与纠纷。而且，根据小黑水与小姓沟报告人的说法，“察合基”村寨与“博合基”村寨常是错落交杂分布的。然而，自称属于“牛脑壳”的黑水维古报告人，却认为小黑水人都是“羊脑壳”；自称属“羊脑壳”的麻窝报告人，则认为小黑水人都是“牛脑壳”(博合基)。这种矛盾应是由于麻窝与维谷都在大黑水地区(赤不苏以上之黑水河主流)，而大黑水人一向排斥而又畏惧小黑水人。所以过去“羊脑壳”与“牛脑壳”之区分与双方之暴力冲突，现在被想像为他们与小黑水人间的区分与敌意。“羊脑壳”与“牛脑壳”目前被用来区分邻近的敌对人群，类似现象也存在于此记忆逐渐消逝的羌族地区。譬如，前面三龙的老人称“河那边人”为“掐合部”；小姓沟人则认为“大河那一边的人”都是“羊部落”；牛尾巴寨的报告人，则认为邻近的杨柳沟人都是“羊脑壳”。

更重要的是，以上许多报告人都称“羊脑壳”与“牛脑壳”的“根根”不一样。显然在当地，由于部落对立、冲突而造成的社会结群中，人们也想像此“群”成员彼此有血缘关系，以此增强“族群”内部的认同与凝聚，并以“不同根根”来与敌对的群体作区分。

五、“尔玛”、“汉人”与“蛮子”

村寨之外，在同一沟或邻近几条沟中的人群也以血缘关系相结合，成为一个认同群体，并与本群体外的人群有所区分。由上节举例中可以看出，这样较大范围的认同群体，常共同祭较高阶的“山神”或较大的庙子。这样的认同人群，以当地“乡谈话”来说便是“尔玛”——我们的人。“尔玛”所涵括的人群范围，在1950年代以前并不太宽。

现在许多羌族或汉族，包括研究羌族的学者，都认为“尔玛”就是“羌族”。这大致上是不错的，然而却不表示在过去“尔玛”一直就等于“羌族”。我们不能忽略，“尔玛”此一族群自称词在各地有不同的发音，在理县念作“尔玛”，茂县东路大致发音如“玛”，茂县西路赤不苏一带称“日昧”，在松潘小姓沟念成“日麦”，在黑水地区则发音如“尔勒灭”。因此，当前将“尔玛”当作“羌族”，是羌族在认同下或在民族知识之下，有意忽略这个自称词在各地发音之不同所致。尤其值得注意的是，在过去由于地理隔阻以及“沟”在人类经济生态上的自足性，被称作“羌族”或“羌民”的人群在认识自己是羌族之前，并没有一个涵括目前全体羌族的族群认同，也没有一个共同的“自我族称”(autonym)；“尔玛”(或类似的发音)只代表很有限范围中的人群，通常只是一条沟中的人。当地的一句俗话，“一截骂一截”，可以说明过去“尔玛”认同所表现的族群体系。以下我从不同地区举例说明。

茂县西路黑水河流域　岷江之西的支流黑水河，在中、下游的维城到沙坝间有许多支流山沟，各个沟中都有一群群的寨子(见图7)。这儿许多老一辈村民都说，从前“尔昧”(或类似发音)指本沟各寨的人。沿河以上各沟各寨的人都是“赤部”或“识别”，沿河以下各沟各寨的人都是“而”，“而”则是汉人。由于每一区域的人群都认为只有本地人是“尔昧”，因此自称“尔昧”而称下游三龙人为“而”的洼底人，在自称“尔昧”的三龙人眼里则是“赤部”，在同样自称“尔昧”的上游曲谷人眼中则是“而”。这就是他们现在常笑谈的，过去“一截骂一截”的族群体系概况。一位茂县三龙沟的老人，回忆过去的情形，说：

解放前我们很少出去，老一辈的沙坝那都没去过的多。去过的也只有一次、两次。以前这几个寨子：诺窝、勒依、辛基，跟曲谷的是一起的，在一个大山上打猎。我们自己称“尔昧”，外面的都是“而”；纳呼下面就是“而”了。一截讲一截。龙坪以下说我们是“识别”。以前“尔昧”小，以下是“而”。以前二大队何兴坝的人不准上来用这草场，他们就叫我们阿巴上房，有骂人的意思，又怕我们。

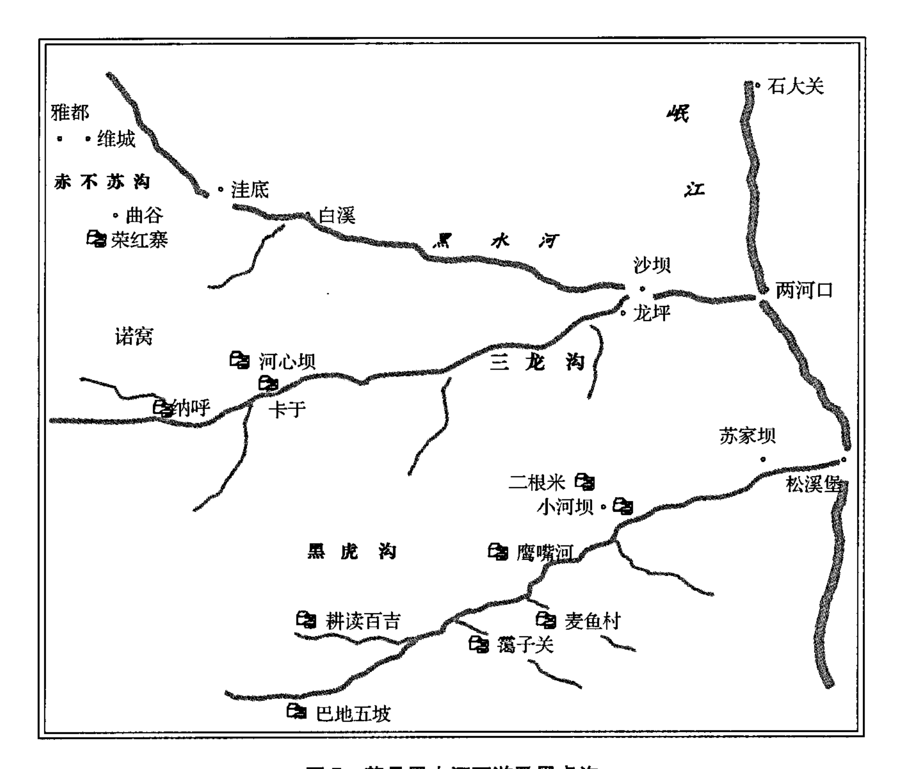


图7 茂县黑水河下游及黑虎沟

一位茂县曲谷地区村寨出身的羌族，曾是接受大学教育的本地知识分子，他的新旧“民族”知识间的矛盾，表现在他下面的话中。

我们那称羌族是“尔昧”。我们的话跟三龙讲得比较通。跟黑水下一

> 截也讲得通。“尔昧”的范围，在我们那就是说，朝下就是汉族，朝上就是藏族。我们一直有汉族、羌族、藏族的分法。藏族就叫“识别”。是这样的，三龙人认为我们是“识别”，我们又认为黑水人是“识别”，黑水人又认为他们是“尔昧”，黑水县以上的才是“识别”。不会推很远。到现在我还是认为藏族在上面，汉族在下面。到 1970 年代还有很多人搞不清楚。很多人只说自己是民族，或以“尔昧”来指所有的民族。

这位曲谷羌族知识分子说，他们“一直有汉族、羌族、藏族的分法”，事实上他指的是“而”、“尔昧”与“识别”之分。只是在目前的民族分类概念中，他将此三者分别对等于羌族、汉族与藏族，并有了固定的民族疆界。但他也知道并承认，过去他们被三龙人视为“识别”。这位曲谷人的年龄不超过四十岁，可见此种旧“尔昧”概念仍普遍存在于中年以上的村寨民众心中。虽然现在许多羌族都说“尔昧”就是羌族，但深沟高山的村寨居民仍普遍保有上述狭隘的“尔昧”观念。他们常说：“底下那些人哪是羌族？他们过去还常骂我们是蛮子呢！”

茂县西路黑虎沟　茂县西路的黑虎沟在黑水河之南，沟中黑虎各村寨居民在曲谷、三龙人眼中便是“下游的汉人”。黑虎各村寨深处山谷之中，对外交通只能沿着陡狭绝险的山道。与许多羌族地区相同，这样的环境是造成他们狭隘孤立族群认同的原因之一。这儿的人自称“莫儿”（读如 mer）；称黑水河流域的人为“费儿”（读如 ferh）；称岷江东岸的人则为“而”，其意为“汉人”。以下是一位黑虎沟老人对“莫儿”的看法。

> “莫儿”就是羌族。这地头生长的都是“莫儿”，黑虎的都是“莫儿”。曲谷的人我们喊“费儿”，黑水宝；实际上曲谷还是羌族。以前，底下的我们都喊“而”了。沟口那的人，我们都喊“而”。只有我们黑虎的人是“莫儿”。

他口中的“黑水宝”，便是指黑水的“蛮子”。由此口述可知，过去在他心目中上游的曲谷人与下游的沟口人都不是“莫儿”，只有黑虎沟的人是“莫儿”。另一个老人说的更明白：

黑虎族，乡谈话就是“莫儿”。“莫儿”就是本地人，就是羌族，特别是黑虎的人。赤不苏的人，当时虽然是一个民族但来往少，所以称他们为“费儿”；“费儿”就是蛮子，其实都是一个民族。汉族咱喊呢，就喊“而”。不懂这个语言的都喊“而”；其实有些是羌族，只是把自己的语言弄掉了，以后就退化了，一直都说汉话。所以这儿的人就认为他们是汉人了，是“而”了。

他直称黑虎沟的人为“黑虎族”，这也显示“莫儿”认同是一种由拟血缘联系所造成的“族群”。以上前两位黑虎老人的口述，一方面显示口述者过去狭隘的“莫儿”认同，一方面也显示在新的民族、语言知识下他们将“莫儿”对等于“羌族”，并对“莫儿”或羌族的范围有了新的体认。下面这位黑虎老人的话中，则表露过去狭隘“莫儿”认同背后的资源竞争背景。

旧社会时不准外面人来，三龙那的人来要弄死。当时争山争草场。我们喊他们“费儿”，蛮子。以前沙坝以上都称蛮子。以前认为他们跟黑水人很像。关键是生活方式不一样，他们吃酥油的。

在这位黑虎老人的口述中，我们可以体会本地过去紧张的族群关系以及在此族群关系中人们对“异己”的恐惧。

茂县东路 岷江东岸永和沟与水磨沟（见图8）之村寨民众，在过去也大多认为自身是“莫儿”，但“莫儿”的范围也不大。譬如，深处永和沟中之永和、道材主等村寨以及深处水磨沟内的水磨坪诸村寨居民，他们心目中“莫儿”大约是指“沟内的人”。两条沟与岷江大道相接的地方，分别是沟口与渭门。沟口与渭门的人，在沟内的“莫儿”看来便是“而”，就是汉族；更不用说，由此以下到茂县县城的人，也都是“而”了。西路的黑虎，与黑水河流域三龙、洼底各村寨与北路牛尾巴、杨柳沟各村寨的人，则被他们称作“费儿”——蛮子。一位永和村老人，回想过去大家相互歧视的情况，说：

黑水人我们称蛮子，松潘的是“费儿”，黑水人是“费儿”，赤不苏人更是“费儿”，三龙人也是“费儿”。茂县人，就是“而”了。渭门的人骂我们蛮子，

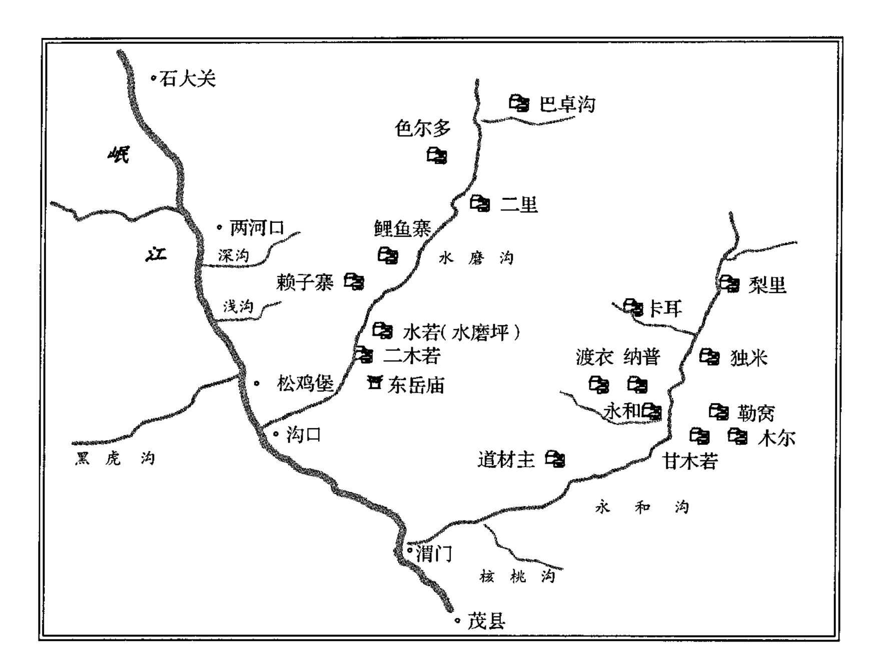


图 8　茂县永和沟与水磨沟

说我们是高山蛮，我们就骂他们下河蛮。解放后就不敢了。茂县的人也骂我们蛮狗。

过去水磨坪人也有这样的经验。一个当地老人，对我描述过去“一截骂一截”的情形。他说：

羌族以前好打战，就是“莫儿”；“羌族”这两个字，在解放后才晓得。他们以前叫我们蛮子。走拢沟口，就被骂蛮子了；沟口的走拢茂县，又被骂蛮子。一截骂一截。我们就骂他们“而诉嘎”。

老一辈的人，普遍还记得过去认为“莫儿”便是“说这一口话的人”。学者们常强调，在人们的族群认同与区分中，语言是个重要因素。的确如此。然而，在我们的例子中，这“语言”却不是语言学家所认知的“羌语”，而是当地人主观上认为能沟通的“乡谈话”。在前面我曾提及，在这儿各地“乡谈话”之间有相当大

的差异，这也部分说明了，为何在过去“莫儿”这一人群认同范畴相当狭隘。或者是，由于狭隘的“莫儿”认同，一方面使各区域人群之间因缺乏沟通而语言分歧，一方面也因主观偏见，使得他们不愿去仔细听“他人”在说什么①。

理县地区 沿杂谷脑河流域(见图 9)的理县桃坪、薛城一带，有几条北岸的大沟，沟中村寨居民都自称“尔玛”。在前面我们曾提及，过去他们与当地嘉绒人同属“五屯”，因此是清代边防军的一部分。老一辈的人颇以此自负，并瞧不起“打仗时只能背被子”的蒲溪沟人。因此在他们过去的观念中，“尔玛”只是五

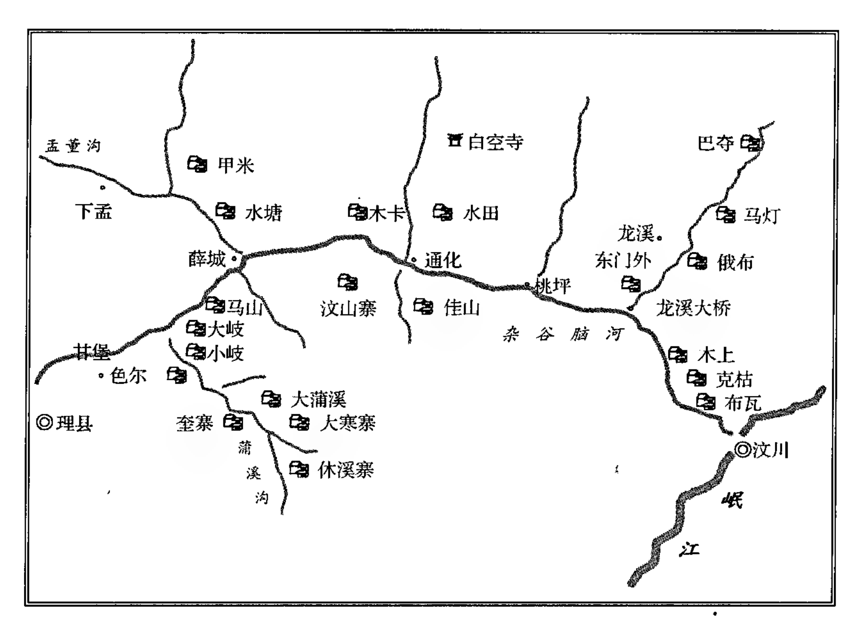


图 9 杂谷脑河流域

① 相反地，当今日羌族知道这些说不同“乡谈话”的人群，实际上都是说“羌语”的“羌民族”之后，他们会非常仔细地听他处羌族的“乡谈”在说什么。偶然听懂了几句，或几个词，他们便以此印证目前一个普遍的想法——大家原来说的是同样的语言。研究民族或族群的学者常强调，“语言”在区分民族或族群上的功能。对于民族语言，他们常指的是一种客观存在的、在语言学逻辑下建构的“语言”。然而，我不认为这样的“语言”与民族或族群间有截然相对应的关系。羌族的例子告诉我们，在族群认同中，事实上是人们对“语言”的主观认知，反映该族群当前的本质。

屯中非嘉绒的那些村寨人群，不包括南岸蒲溪沟中的“尔玛尼”，也不包括大阳山以北的三龙人与曲谷人。

我们羌族的话走不远，只有五屯听得懂……“尔玛”，脑袋笨一点的，住在山上的。以前羌人怕被冲走，所以住在高山上。

我们几个大队，穿长衣服的，住山上的人是“尔玛”。三龙那的人，那儿是黑水，我们称“阿啰”、“鲁哇”。“鲁哇”是不讲理的人，我们不称他们“赤部”。我们跟茂县那的人话不一样，族不一样，没有称他们“尔玛”。我们喊他们后面的人“鲁哇”。

在蒲溪沟，当地人也自称“尔玛”。老一辈人犹记得，从前以为“羌族”（尔玛）只分布到沟口，主要指蒲溪十寨（前五寨、后五寨）的人。五屯的人，在他们看来都是嘉绒人。

无论是在杂谷脑河北岸或南岸，由于狭隘的“尔玛”认同，过去谈婚嫁时当地人很在乎对方家族是否“根子纯净”。所谓“根子纯净”便是说，没有汉人或藏人的根根，祖先也没有作乞丐或得麻风病的。从前沟与沟之间，沟里上游与下游村寨之间，阳山或阴山村寨之间，人们都常闲言对方“根子不纯”，因此可以“打亲家”（结亲）的范围相当狭隘。然而，目前桃坪、通化、薛城以及汶川龙溪等地的杂谷脑河南北两岸各沟村寨中，许多家族都宣称祖先来自湖广或川西崇庆、彭州等地。这似乎与他们强调自身为“根子纯净”的本地人有些矛盾。他们的解释经常是，川西各县与“湖广”过去都是古羌人所居的地方，因此从这些地方来的人群乃是正统“羌族”。

黑水藏族地区　黑水各族群，目前在中国民族分类中都被定为藏族。但在语言与风俗习惯上，黑水东部各沟自称“尔勒灭”的人群与茂县西路的羌族类似。因此由黑水人的例子，我们可以了解过去此种狭隘“我族”概念的普遍性。在黑水自称“尔勒灭”的人群，称西方使用嘉绒语的人群为“赤部”，称北方说安多藏语的人群为“识别”。然而并非除此之外都被他们视为“尔勒灭”，而且他们对“识别”、“赤部”的界定，也有些模糊。如，以下这位知木林（小黑水）人，便认

为麻窝的人都是“赤部”。他说：

> 我们自己喊“尔勒灭”。麻窝的人是“赤部”——吃荞子馍馍的人。松潘的人是“识别”。赤不苏的是“而日咪”，我们说他们藏不藏，汉不汉。茂县、汶川的也是“而日咪”。

麻窝、芦花与知木林人所说的话在语言学分类上都属于羌语。但知木林人总将麻窝、芦花等大黑水地区的人，视为与嘉绒藏族类似的“赤部”。上述知木林人口中的“而日咪”，便是赤不苏的羌族。赤不苏人紧邻黑水地区，为最西方的羌族村寨。过去他们在其他下游村寨人群眼中，是毫无疑问的“赤部”；他们看下游的村寨人群，则都是“汉人”。然而在黑水人眼里，他们则是“像汉人的非汉人”。

在黑水河主流，东自维古西到芦花之间，各沟村寨人群也都自称“尔勒灭”（口音有别）。然而在过去，与“羌族”的情况相同，这些“说羌语的藏族”各地方族群彼此也不相互认同。自称“尔勒灭”的一人群，称上游村寨人群为“日基部”，称下游村寨人群为“日疏部”。一个17岁的红崖女孩，至今仍有这样的区分概念。她说：

> 我们喊讲草地语言的是“识别”，有些喊“赤部”，马尔康那儿的喊“赤部”。有时候他们说的“识别”和“赤部”是一样的，分得不清楚。维古那的人，我们称“日疏部”；底下的人都是“日疏部”。反正比我们底下的，都喊“日疏部”。这边的人（按：芦花的人）喊我们红崖的人叫“日疏部”。我们红崖的人喊维古的“日疏部”。维古那底下的人，喊我们高头的人就是“日基部”。一截喊一截，有一点互相骂的意思。维古的人骂我们吃猪食的，我们骂底下的人吃竹子杆杆的——骂他们熊猫……以前我们认为只有黑水这儿的人是“尔勒灭”，茂县一带的是“达妈”。直到沙石多都是“尔勒灭”。进了羌文班，我才知道羌族的范围很广。以前我以为茂县附近都是汉族。

如此，西方红崖的人称下游维古的人为“日疏部”，更西方的芦花人则称红

崖的人为“日疏部”。维古的人则称红崖人为“日基部”，红崖人则称上游芦花人为“日基部”。介于红崖与维古间的麻窝人，则认为由红崖到麻窝都是“尔勒玛”；芦花人是“日基部”，而“日疏部”则是维古与石雕楼的人。

再者，所有芦花、红崖、麻窝、维谷等大黑水人，称小黑水人为“俄落部”；小黑水人则称大黑水人为“赤部”。而小黑水人与大黑水人，大致都认为黑水河下游赤不苏、洼底、三龙、黑虎各沟村寨人群——也就是目前的西路羌族——或是“而”（汉人），或是“唧”或“而日咪”（汉人不像汉人、民族不像民族的人）。由黑水人的“唧”或“而日咪”人群概念中，可知在过去他们也没有“羌族”概念。他们只是认为，在他们与“汉人”之间，有一些不像“汉人”又不像“我们”的人群①。

今日绝大多数黑水与小黑水人都认为，“尔勒灭”就是藏族——包括大黑水由芦花到色尔古、石雕楼的人以及小黑水人。黑水人与小黑水人都坚决认为，“尔勒灭”与下游的“唧”或“而”不同。上述黑水女孩将“尔勒灭”视为“羌族”的看法则属例外，显然由于她在汶川的民族学校羌文班就读，因此接受了羌族老师们的看法。目前在知晓语言学家的羌、藏语分类后，羌族知识分子普遍认为黑水人讲的是羌语。

北川地区　北川（见图 10）的情况与上述地区有别。由于深度汉化，在 20 世纪前半叶时，这儿的人都自称汉人。然而，“一截骂一截”的现象却仍然存在。

在明清时期中国文献之中，青片河、白草河流域的村落人群都被称作“羌”，事实上在本地族群关系中，过去这一带的汉人将所有“非汉人”都称作“蛮子”。然而，“汉人”与“蛮子”的区分在此非常模糊。1950 年代以前，青片河与白草河流域每一村落人群都认为本村是汉人村落，而认为上游皆是“蛮子”村落。白草河中游的小坝乡，一位羌族农民说：

> 我们在八十年代初才改为羌族，以前都是汉。当时，五十年代一次大

① 目前岷江上游的各土著族群，普遍以“民族”一词来称“非汉族群”。“咪”是人的意思，又引申为“不是汉人的人群”，或如今在大黑水地区“咪”更狭隘定义便是“藏族”。黑水人提及的“而日咪”，以他们的汉话来说，便是“汉族不像汉族、民族不像民族的人”。

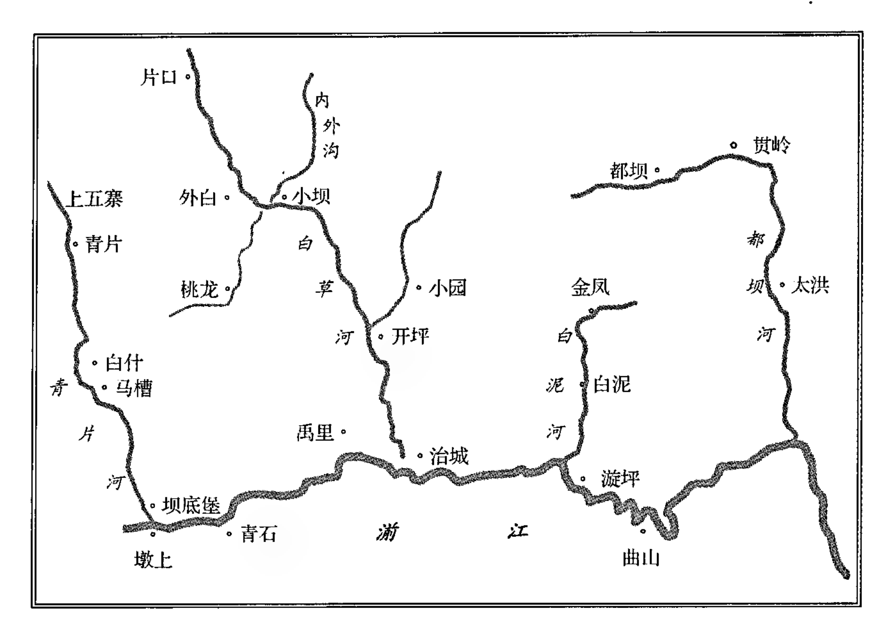


图 10　北川地区简图

移民嘛，外来的人都叫我们山蛮子，我们也用一些词回敬。五十年代初，也有一些人报藏族，但又不会说藏话，所以没承认。到八十年代才被认到。被叫山蛮子时，也没人说自己是羌族，但我们许多人跟茂县那有亲戚关系。他们被认得早。

我们这没听过什么"尔玛"。我们北川的人，听过一些年老的说，几弟兄分家，分到北川这，就是这的人了。

显然，过去他们自称"汉人"，但在下游村寨人群眼中，他们则是"蛮子"。北川最西北边缘的青片河流域，在过去，本地土著更被认为是"蛮子"。但在青片河域，仍是一截骂一截，大家都把"蛮子"这称号推给上游的人。最上游的上五寨人，已无更上游的人可以让他们骂了，只好说，西北方松潘的人才是"蛮子"。以下是一位青片上五寨老人的话：

我们喊松潘的猼猓子，我们喊里面的人猼猓子。就是说，你来问蛮子

在哪里，我就说，蛮子还在里头。我们不会承认；承认了你就会整我们。我们不承认，就说猼猓子还在里面。你再进去，他们还是说猼猓子在里面。这就是以前的大汉族主义让我们伸不了腰。

由以上的口述可以知道，在过去这儿不但没有藏族、羌族之分，甚至汉与非汉之分都是模糊的。由于被称作“蛮子”或“猼猓子”，后来又听说“蛮子”或“猼猓子”就是“藏族”，因此在1950年代，许多当地人（如上述青片上五寨的老人）都曾自称“藏族”。如今虽然他们都将自己登记为羌族，然而许多人仍认为本家族为汉族，或说有“汉人的根根”，说自己的祖先是“湖广填四川时”来到这里落户的。他们也常闲言闲语，说同村某些家族或上游村落的人群以前是“蛮子”，或有“蛮子”的根根。

以上便是至今犹存于当地中老年人记忆里的过去“一截骂一截”的族群体系。在此族群体系中，“蛮子”、“汉人”与“尔玛”并没有一个客观的、限定的族群界线。在一小区域人群的“尔玛”认同中，人们都认为本族群在“蛮子”与“汉人”的包围中。事实上，此种狭隘的“尔玛”认同，如今仍存在于羌族民众心中。民族的“内部”与“外部”之间的分界在何处？民族认同与地域认同的分别何在？羌族的例子可以回答更重要的问题：一个民族的内部与外部间的界线如何形成？以及为何我们有民族认同与地域认同，并区分二者？在后面我将讨论此问题。

最后，关于“尔玛”的“历史”问题。村民们通常知道家族或村寨的来源（如几弟兄从外地来此安家立业），但他们常说不出“尔玛”的共同来源。或者在有些人心目中，“尔玛”的来源主要就是造成家族或村寨起源的那些古老“弟兄祖先故事”。因此他们常说：“我们这个族，是尔玛的主要民族。”虽然说不出涵盖所有“尔玛”的族源历史①，他们仍认为“尔玛”为有同一根根（血缘）的人群。特

① 这是指村寨居民心目中旧有的“尔玛”观念，而非相当于“羌族”的“尔玛”。至于相当于“羌族”的“尔玛”，羌族人（特别是知识分子）自然能说出他们的共同来源——也就是各种版本的“羌族史”。

别是在婚配对象的选择上，如果祖先有“尔玛”范围之外的人，这些男女便被认为是“根根不好”。相信彼此有共同血源，却没有共同的“族源历史”，这可能是由于究竟哪些人是“尔玛”，在同一村寨中人们都没有一定的看法，这涉及到每一个人不同的知识、记忆与经验。在“村寨”的人群范畴中，由于人与人间的关系密切，容易形成共同的知识与记忆体系，以及在此体系中个人的类似经验。然而超出“村寨”之外，每个人的知识、记忆与经验便有较大的差异。

无论如何，在传统上，“尔玛”是岷江上游人群以血缘关系凝聚的最大“我群”范畴。因此后来在接触到“羌族”此一概念后，他们便把“尔玛”等同于“羌族”。

六、“尔玛”与羌族

当前无论是在村寨或在城镇居民中，都普遍存在着“羌族”认同。无论在主观的自我意识上，或在文化表征上，羌族都与汉族、藏族有鲜明的区分——截然不同于过去岷江上游地区“尔玛”与“赤部”、“而”之间，以及北川地区“汉人”与“蛮子”间的模糊区分。羌族认同的形成及其本质，涉及华夏主体与其边缘之间长期的历史过程与历史记忆建构过程，以及相关的文化选择与创造，这些都将在本书第二部分“历史篇”，与第三部分“文化篇”中说明。在本节中，我只描述、解释当前此“民族”认同对各种不同背景羌族的意义，以及羌族的族群边界——他们心目中羌族与藏、彝、汉之间的区分。

现在羌族民众普遍都以“尔玛”等同于“羌族”。大多数城镇羌族知识分子，都以川西汉语方言将这词念作“尔玛”，不论他们原来“乡谈话”中是念作“日麦”、“玛”、“莫儿”或“尔昧”。“尔玛”普遍在各种场合代表羌族，如羌族地区出产的一种酒被取名为“尔玛酒”，介绍羌族民俗的文献被题名为“尔玛风情”。而且，所有羌族人都知道“尔玛”的人群地理范围：南至汶川的绵篪，西至理县东部与茂县赤不苏，北到松潘的镇江关、小姓沟一带，东到北川。至于过去狭隘的

"尔玛"观念,则被人们视为昨日之非。岷江上游羌族如今普遍认为过去因知识浅薄以及交通不发达,所以才以为"尔玛"只是一小撮人群。北川的羌族则认为,因过去的民族歧视,所以他们都以为自己是汉人,忘了或不愿承认自己是"尔玛"。然而许多人也承认,在过去他们没听过"羌族",如一位茂县永和沟的老人说:"羌族,事实上都是他们安的;羌族、藏族、彝族,我们这些人安不来这些姓名,只晓得莫儿。"以下这位北川青片乡上五寨人的一段话,更道出民族识别在基层民间的情形。他说:

> 解放初,茂县的人登记是羌族,我们很多人都登记藏族。我们还觉得很奇怪:都是一样的,为什么他们要登记羌族?我们责怪他们,他们也责怪我们。后来看,羌族还是对的。我们那儿人口普查,有很多这些问题。有人不准登记成羌族,才登记汉族。从前许多人违心变成汉族的,(现在)都要有文献才准登记羌族。

我引这些口述资料,并非为了说明近代的民族识别不正确;更重要的是,它们说明过去汉、藏之间有一个模糊的族群、文化与认同边缘。事实上,相当于"羌族"的"尔玛"观念,并未完全取代过去较狭隘的"尔玛"观念。目前"尔玛"在人们心中常包含许多不同层次的涵义,哪一层次涵义比较重要,在不同世代,居城与居乡以及不同地区的羌族群众间都有些差别。即使在一个人的心目中,"尔玛"也常因当时所处情境不同而有各种不同的意义。

一般来说,城镇羌族民众的"羌民族认同"较村寨民众来得强烈。这自然是由于在前者的生活环境中,他们有较多机会接触藏族、汉族与回族以及相关的民族知识。由接触、认识"他族"与民族知识之中,产生本民族的认同意识。更重要的是,在前面我们曾提及,在城镇的"少数民族"资源领域中,竞争者是以"民族"为单位来划分的:如学校中藏族学生入学名额多少、羌族名额多少,或政府各部门官员与各种会议地方代表中藏、羌、汉、回各占多少名额。这也使得特别依赖此资源的城镇羌族知识分子,有更强烈的民族认同。以不同世代的人来说,青年与中年一辈的羌族,比老年人有较强烈的羌族认同。以性别来说,男人

的羌族认同又比女人来得强烈。主要原因是，显然比起老年人来，新一世代的羌族所接触的外在世界与知识较广；比起女人，男人所接触的外在世界与知识也来得广些。

在地域之分上，北川羌族无论是居城居乡，可能比其他地区的羌族更热衷于强调本民族认同。首先，这是由于北川羌族受汉文化影响比他处羌族都来得深远，他们较能娴熟地掌握、吸收汉文知识，也因此容易接受汉文传播的民族知识。其次，由汉语文知识中，他们得知过去本地土著有青片羌、白草羌，后来经明代将领何卿血腥镇压及在民族歧视下，本地居民皆自称汉人以免遭迫害，这个悲情历史，使得他们更珍惜、重视目前得以恢复的少数民族身份①。最后，北川与绝大多数羌族所居的阿坝州分属不同水系，在深度汉化下北川的本土文化大量失去，因此北川人可以说处于羌族的边缘位置。此边缘位置与相关认同危机，使得北川羌族更需要强调本身的羌族认同。

由口述记忆与相关文献中，我们知道这样的羌族认同主要是在 1950 年代之后才逐渐产生的。许多本地人愿将自己登记为羌族，甚至争取成为羌族，无疑归功于社会主义中国在消除民族歧视上的努力，在经济、教育各方面对少数民族的优惠政策，以及逐步施行民族区域自治所带来的大量公职就业机会。在成为羌族之后，在民族历史与文化的鼓舞激励下以及在与其他民族的往来关系中，1980 年代以来羌族的民族情感与民族认同意识高涨。如今人们宣称自己是羌族，不只是为了可分享少数民族待遇与资源，也是认同于一个伟大的、可自豪的民族群体。对于如此羌族的特性，他们常由本民族与邻近其他民族间的区分来表述。

羌族与藏、彝、回、汉之区分

像所有的民族或族群一样，羌族认同经常由其“族群边缘”来刻画、衬托。

① 但我们无法排除或相当肯定，有不少的北川羌族其父系或父母双方原来便是汉人，但此“悲情历史”对他们而言仍是重要的过去。

族群边缘表现在人们刻意演示的文化表征上，也表现在人们主观上对“他族”的描述以及他族与我族区分的看法上。在民族划分、识别之后，被称作羌族的人逐渐由民族知识中知道哪些地方的人是羌族，也因此知道邻近哪些地方的人不是羌族——他们是藏族、汉族、回族与彝族。这些外族刻画“羌族”的边缘。事实上这些异族，特别是藏族与汉族，对他们来说都不是全新的概念。他们将过去的“赤部”、“识别”、“费儿”或“蛮子”、“猼猓子”等概念转变为“藏族”，将“而”转变为“汉族”。因此，藏族便是上游生活条件差的人群；汉族则是下游占好地方的、较文明的人群。不同的只是，由于“羌族”（尔玛）范围扩大与确立，以“藏族”与“汉族”来划定的“羌族”边缘相对地往外推移。

羌族民众最常流露他们对紧邻的汉族、回族与藏族的看法。这经常相当分歧，视当时的状况以及视人们的历史记忆而定。在许多村寨居民的观念中，有时他们觉得本民族与藏族较接近，与汉族较疏远。如一位北川青片乡上五寨的老人说：

> 客边就是“而”，我们是“莫儿”。一句话，就是羊子不跟狗打伙。“而”狡猾，“莫儿”性格直爽。松潘、黑水的人来跟我们摆条，都比较亲切些。

这位老人在访谈中一直自称“藏族”。这是因为，过去他认为被骂成“蛮子”的都是“藏族”，所以他也是藏族。后来在地方民族干部的解说与协助下，他才将自己改登记为羌族。由于上五寨人以前很受下游“汉人”的歧视，自然他觉得藏族要亲切些。

一位理县薛城水塘村的羌族，也认为藏族与羌族较亲近。他说：

> 羌族做官的与汉族做官的争，争不过他们，文字都被烧了。羌族打战只会猛冲猛打，没计划。把金砖、官印、银子挂在崖上，纪念以前有印，很富裕。羌族是从草地那逃来的，逃出来几个，在这儿安家。羌、藏从前是面对面的，对汉族是背对的，所以藏族对羌族好。

薛城水塘村羌族所居住的山沟，上游内沟部分便是嘉绒藏族村寨。这儿的羌、藏族多少都会说一些对方的语言。这应是他们认为藏族与羌族是“面对面的”原因之一。

部分羌族人认为藏、羌较接近，是由于他们认为，相较于汉族而言，藏族、羌族都较笨、直率且落后；藏族、羌族都是老实、落后的“民族”。但相反地，许多羌族民众又认为，相较于藏族或彝族而言，本民族是进步的、比较聪明的。从这一角度，他们认为本民族与藏族、彝族比较远，而与汉族比较接近。这种进步与落后的区分观念，最常表现在他们主观认定的“卫生”程度之上。如一位茂县雅都人所言：

> 羌族挨着汉族近，所以我们比彝族进步。从卫生上，比较卫生、比较进步。彝族跟汉族不接近，所以不进步……

羌族人有时觉得他们与藏族接近些，有时又觉得自己与汉族接近些，这也显示他们的羌、藏、汉等民族概念与区分来自于过去的“尔玛”、“赤部”与“而”等人群区分概念。在自称“尔玛”时，他们也知道本地人有些“赤部”或“而”的特质，因此被他处人视为“赤部”、“蛮子”或“而”。这使得他们的认同与区分可以摇摆于汉、藏之间。与此不同的是，他们认为本民族与回族之间，在文化习俗上几无任何共通之处。

在“共同的起源”上，羌族村寨民众多认为他们与藏族、彝族较亲近，这是因为在当前流行的历史与民族知识下，藏、彝与羌都被认为是古羌人的后裔。因此羌族的我族中心主义（ethnocentrism）常表现在他们将本民族视为历史上一个“广大羌族”的起源与核心，而藏族、彝族则为古羌人支裔、边缘。此主干与分支之别，也表现他们心目中羌族优于他族的地位。法国人类学者路易斯·都蒙（Louis Dumont）对印度种姓制度的研究中，已指出此种包涵者与被包涵者（整

体与部分)关系所形成人群阶序(hierarchy)现象①。

"历史知识"也告诉他们,羌族与汉族有密切关系,因为他们同是古华夏的一部分。一个北川羌族知识分子说:

彝族是羌族的后代,藏族也是羌族的后代。羌族是最古老的民族,以前很强大,后来分成十几种民族。云南那的白族、普米、纳西、景颇,都跟羌族同一个祖宗。华夏族就是,华就是汉,夏就是羌,这是历史学家研究的,华夏就是汉羌。

因此同样地,"历史"使得羌族可以摆荡于汉、藏(与彝)之间,他们认为本民族与汉族有很深的历史渊源,也认为自身与藏族、彝族原出于一个民族。另一方面,"历史"也造成羌族与其他民族间的区分。对于人口与地域在少数民族或中华民族中皆微不足道的羌族来说,一个悠久的、伟大的"历史"是他们认同本民族以及自我区别于他族的主要社会记忆。

至于回族,羌族认为他们与回族间没有任何共同的历史起源关系。

"尔玛"、汉族与中华民族

羌族认为他们与藏族、彝族较接近而他们与汉族有较大的差别。目前当地的羌族与藏族民众,普遍以"民族"来称所有的少数民族,以此相对于"汉族"。因此如今在有些村寨民众心目中,"尔玛"更广泛的定义便是指所有的"民族"。

一位松潘小姓沟的羌族老人曾对我说过一个故事。这故事说,汉人与"民族"分地盘,相约各自在所占的土地上作记号。"民族"结草作记号,汉人则在石上刻字作记号。后来汉人放了一把火,把"民族"作的记号都烧了,只剩石上的刻字,所以好的土地都归了汉人。他又说:

---

① Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, complete revised English edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, pp. 239—245.

民族都在山包包上，平坝汉族占到了。还有呢，树子都这样打疙瘩。汉族怪了，都是刻字，在石头上刻字作记号。汉族就是，我们两个分家就是，烧火。过后一烧，民族那个都烧掉了，没得根据；汉族那个，这是我的地盘，这是我写的字。汉族占了平坝，民族占了高山。民族就是羌族。不只是羌族，所有的民族。用羌语讲这故事，民族就是“日麦”，在这里“日麦”包括所有民族。回族不是“日麦”，藏族、彝族都是“日麦”。

在此“日麦”（尔玛）就是“民族”（少数民族），也就是“住在山上的人”。由于回族都住在城中或街市上，因此他不认为回族是“民族”之一。这位小姓沟老人所说的，汉人有文字，“民族”没有文字，这便是土著心目中“民族”与汉人的重要区分之一，也是他们心目中“民族”所以处于弱势的原因，其他许多西南少数民族中也都有类似的故事。

茂县雅都是最接近黑水的一个羌族乡。在一位雅都羌族老人记忆中，“尔昧”也曾包括当地所有的非汉人。他对我说：

“尔昧”包括得比较多，羌族是“尔昧”，藏族也喊“尔昧”。“尔昧”就是民族，汉人是“而”。彝族说不来我们的话，他们不是“尔昧”。黑水的也是“尔昧”，就是少数民族。四土的人是赤部，他们说的话我们不懂。草地的人是识别。北川那我们一般称他们“而”，就是汉族。“尔昧”里面还能分“识别”和我们。赤不苏地方的人还是称“尔昧”。羌族是解放之后读书了才知道的，以前凡是不是汉族就是“尔昧”。

有一次，一位松潘小姓沟的年轻人跟我说，他在书上看到台湾也有“日麦”。在他心目中，“日麦”作为少数民族或山上的人之总称，其范围可以超越中国大陆。将“尔玛”扩大为中国境内所有的少数民族，或包含世界上所有住在山上的人，这样的观念只存在于比较偏远地区的羌族民众心中。上面提及的松潘小姓沟与茂县雅都，都是最偏远、边缘的羌族地区。

最后，在更高的层次上，羌族一般皆自豪于他们是“中国人”或“中华民族”的一部分。特别是在各种传播媒体逐渐由城镇、街市进入村寨之中后，他们聚

集在电视前观看、讨论中国选手在奥运会中的表现，或坐在火塘边谈论、批评美国的小布什或台湾的李登辉。这些社会记忆，都强化他们的“中华民族”或“中国人”认同。城中的羌族知识分子尤其如此——在历史上，他们自豪于羌族是组成中华民族的古老华夏；在文化上，他们自豪于羌族为仍保存中国传统文化的少数民族之一。由于黄龙、九寨沟的观光事业带来许多外国客人，由于电视让他们接触到中国之外的世界，羌族民众的中华民族或中国人认同意识有逐渐增强的趋势。

以上便是由家庭、家族、村寨、不同层次的“尔玛”以及中华民族所构成的当地族群认同与区分体系。这样的体系事实上不是静态的，它因时转移变迁。譬如，过去的牛脑壳与羊脑壳认同区分概念，目前在大部分的羌族中已消失殆尽。现在的羌族、中华民族等认同以及相关的各民族区分概念，50 年前在当地并不存在，或至少是罕为人知的。在本书后面的部分，我将探讨羌族认同形成的历史过程及相关的“历史”与文化建构，这便是我所称的“民族化”过程。

在本章的介绍中我们可以看出，本地人“民族化”成为羌族之前；这儿在族群认同上最显著的现象便是孤立的区域性“尔玛”认同，以及相对应的“一截骂一截”的族群体系。这样的族群现象，在族群理论研究上或在“汉化”问题研究上，都有其重要性。

七、“一截骂一截”的族群体系

在人类学的族群现象研究中，学者们经常提到一种同心圆式的认同结构，以此解释“视情况而定的族群认同”（situational ethnicity）。这样的结构，也见于羌族由家庭到“尔玛”一层层的认同体系。同心圆的核心是“自我”或本人所属的最小家庭单位，外围则是一层层由亲而疏的本家族人、本寨人、本村人、本沟人以及“尔玛”等等。然而，羌族的例子告诉我们，在某种情况下这个同心圆的最外层边缘，也就是“族群”的边缘，可能是模糊的、不确定的。我们可以换个

方式来说。人类学者曾指出,"族群自称"常是最有效的族群认同与族群边界符记,有共同称号的为同一族群,以别于使用不同自称的人群[1]。这大致是不错的。但在羌族的例子中,在过去狭隘的"尔玛"观念下,人们常不在意邻近"他族人"的自称为何,或刻意强调我族与邻近异己的细微差异。

在狭隘的"尔玛"观念下,所有上游的村寨人群都是"赤部"或"费儿",也就是蛮子;所有下游的人群都是"而",汉人。于是,大致说来,每一沟中的人群都有三种身份——自称的"尔玛"、上游人所称的"汉人"、下游人所称的"蛮子"。以整个大区域来说,我们看到的便是"一截骂一截"的族群结构。以一个外来者看来,这每一"截"的村寨人群在经济生业、聚落形式、宗教信仰、风俗习惯等各方面,都十分类似。因此,为何他们并没有成为一个建立在彼此认同上的"民族",便是一个有趣而值得深究的问题。

首先,虽然彼此有许多相似,然而认为上游的人群是"蛮子"、下游的人群是"汉人",这并非只是他们毫无客观根据的主观想像。事实上,每一"截"与"截"之间的确有些不同,这些不同,主要是受来自西方、北方的藏传佛教以及来自东方、南方的汉文化影响所致。我们暂且以"汉化"与"藏化"来形容这两种文化倾向。以整个羌族地区来说,"藏化"影响在极西部与北部地区最深,由此向东南方递减;"汉化"影响则在南方与东方最强,由此向西北递减[2]。

以山神信仰而言,在西北方松潘小姓沟附近,山神菩萨被列入藏传佛教阶序化菩萨系统之中。由此往东或往南各村寨,藏传佛教的菩萨逐渐消失,人们只祭拜各级山神菩萨与"庙子"中的观音、玉皇、东岳等汉人神祇。再往东往南,在汶川、理县等地村寨中,汉人神祇信仰取代了各级山神,各村寨最多只祭拜一个山神;凝聚较大范围人群的则是大小不等的"庙子"。在最东方的北川,则山

---

① Michael Moerman,"Ethnic Identification in A Complex Civilization: Who are the Lue?" *American Anthropologist* 67, 1965, pp. 1215—1218.

② 我将"藏化"与"汉化"置于引号中,这是由于藏化、汉化常被认知为习藏人或汉人之语言、文化、服饰因而成为藏人或汉人的过程。在后面我将说明,文化上完全"汉化"的人群,不一定自称"汉人";或者他们自称为汉人,但不一定被他人视为汉人。因此"藏化"与"汉化"在此只是指两种不同的文化倾向。

神信仰完全消失，只有佛、道的神祇与寺庙[1]。以与藏传佛教有关的“羊脑壳”与“牛脑壳”认同来说，这种认同与区分完全不见于阿坝州南部与东部以及北川羌族之中，却曾流行于北路、西路羌族之中。

以家族而言，东南方村寨居民都有汉姓，以此人们隶属于各个家族，这些汉姓家族没有“乡谈话”中的家族名称。往西北方去，或往深山村寨去，则居民同时属于一“本土家族”与“汉姓家族”；有汉姓，也有“乡谈话”中的姓。最西北方的小姓沟，则只存在“本土家族”；此地居民们没有汉姓。以凝聚村寨认同的“弟兄祖先故事”来说，在松潘小姓沟与茂县北路、西路羌族及在黑水藏族中，人们记忆里造成村寨起源的“弟兄”都没有名字，也大多不知来源。往南、往东各村寨，则人们记忆中最早到来的祖先都是有汉姓的“弟兄”。在更汉化的地区如北川，则许多家族记忆中的起源“弟兄”都来自川西的崇庆、安邑，或更普遍的“湖广”或“湖北麻城孝感”。

以语言的使用来说，黑水地区说“羌语”的村寨人群，目前已被划分为藏族，他们也认同于藏族；事实上，他们中许多人也能说嘉绒藏语。松潘小姓沟的羌族，除了说“乡谈话”(羌语)外，也能说些热务藏语或松潘的安多藏语。自此往东、往南，只有高山深沟的羌族村寨是完全使用“乡谈话”的地方，一般村寨使用的“乡谈话”中夹杂许多汉语。在更汉化的羌族中，如近主要公路的东路各村寨与北川的羌族，汉话则成为唯一的日常语言。相反地，虽然大致上所有的羌族都能说汉话，但最西方与最北方的羌族，如赤不苏与小姓沟等地羌族，汉话说得较差，口音很重。东南方羌族所说的汉话，便是地道“四川话”了。

在经济生活上，一般来说，愈往东南的下游地区经济愈宽裕，愈往北、往西，则由于高寒所以愈是生活贫苦。所以这儿的人普遍认为，上游的人群又穷、又脏、又凶，下游的人较宽裕但狡猾。对此，我们可以作一个经济人类学的解释。在整个岷江上游的羌、藏族地区，愈往东部、南部，汉人主导之市场经济

---

[1] 有关岷江上游地区村寨人群的宗教信仰及其地域特性，请参阅本书第九章。

的影响愈强。因此在社会交换关系上，在村寨内部人们仍基于无私或公平、互惠原则，分配、分享共有资源，此即人类学者所称的“一般性相互关系”(generalized reciprocity)与“平等互惠关系”(balanced reciprocity)[①]。但在对外的商业交换上，则基于私利原则，以期付出极少得利最多，因此人与人之间你欺我虞——此即所谓的“负面互欺关系”(negative reciprocity)。愈往西、往北去，在各村寨内仍是基于无私或公平、互惠原则的资源分配、分享。然而由于高寒阴冷，资源匮乏，因此对外常进行另一形式的“负面相互关系”——那便是只获取不用付出的偷盗与抢劫。至于在商业交换上，一方面由于这儿离市场较远、交通不便，另一方面由于可供交易的资源匮乏，因此较不普遍。即使有，也常因他们不熟悉汉语及交易规则，而常吃亏上当。因此，在岷江上游地区至今许多山中村寨人群仍认为，愈上游的人愈蛮横，愈下游的人愈狡猾。

由以上说明可知，所有羌族地区的文化差异，都呈现出“汉”与“藏”间一截一截的连续过渡变化。这样的现象，自然是由于长期以来，本地人群处于“汉”、“藏”两大文化系统之间所致。值得注意的是，过去在岷江上游地区，文化上的“汉化”与“藏化”并没有造成客观存在的“汉民族”与“藏民族”，只造成人们主观认定的“汉人”与“蛮子”。因此在一地域人群眼里，本地人群在“汉人”与“蛮子”包围之中，如此更强化了他们狭隘的“尔玛”认同。“一截骂一截”的族群体系，就是根植于这样的社会文化背景中。

在北川地区，“汉化”则不仅改变了本土语言、文化与宗教，也影响当地村寨人群的族群身份认同——至少在晚清到20世纪前半叶，当地人可能都已自称“汉人”了。虽然如此，他们也没有成为毫无疑问的“汉人”。因为如前所言，下游村落人群仍称他们为“蛮子”或“熟蛮子”。这个例子也说明，无论是以祖源、族名与认同感来宣称一种族群身份，都不一定能毫无疑问地得到此族群身份。成为族群成员，还需该族群内部人群以失忆与建构新记忆来彼此认同。过去北

---

① Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, New York: Aldine Publishing Company, 1972, pp. 193—196.

川"汉"与"非汉人"之间的族群边界，也显示传统华夏边缘与民族化后的汉族边缘在本质上的不同——前者是一种模糊的族群边缘，后者是鲜明的民族边界。在过去模糊的华夏边缘中，人们以"蛮子"来污称同村其他家族或邻近村落人群，嘲弄他们的"蛮子"习俗，并在日常生活上实践并夸耀自身的汉文化习俗，这是有汉人认同危机者宣称及展示汉人身份的一种策略，就是此种邻近人群间一截截的歧视与夸耀，推动"汉化"过程。

此种传统的"模糊华夏边缘"，似乎并非存在于所有华夏周边，而是在文献记载中有"生番"、"熟番"之分的地区。或者，反过来说，此种由"汉化"而形成一截骂一截的族群现象，曾使得中国文献书写者将这些边缘人群区别为"生番"、"熟番"。因此这些有"生番"、"熟番"之分的地方，也是"汉化"或汉人形成过程发生的关键地区。虽然都是"一截骂一截"，然而在北川，被视为"蛮子"者都自称"汉人"；在岷江上游，被视为"蛮子"或"汉人"的都自称"尔玛"。它们间的差异，或表现了在此"华夏边缘"进行的汉化过程之不同阶段；倘若如此，若无后来的"羌族化"发展，岷江上游各沟人群终将如 1960 年代以前北川村寨人群一样自称"汉人"。或者，两者间的差异是地域性经济与文化生态差异的反映；如此，则即使无后来的"羌族化"，岷江上游各沟人群仍将各自在小区域"尔玛"认同之中。由一些历史记载的文化生态现象看来，我倾向于相信后者。在本书历史篇与文化篇中，我会对此作说明。

最后值得注意的是，各沟各寨间的客观文化差异，并非是造成岷江上游各沟中孤立"尔玛认同"的主要原因。研究族群现象的人类学者，早已放弃以客观文化因素异同来定义一个"族群"[1]，羌族的例子支持这样的看法。文化异同的确有客观存在，然而人们觉得"那些人的语言、体质、文化与我们的类似"或"那些人的语言、体质、文化与我们不一样"却是相当主观的。这些主观的看法，以及因之而生的文化选择、创造、诠释与演示，才与族群认同有密切关联。

---

① 有关人类学族群理论的发展，请参考拙著：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，台北：允晨文化公司，1997，第一章，页 23—40。

对此，“民族化”后的羌族文化提供了很好的例证。在过去孤立的“尔玛”认同中，村寨人群一方面注意他人与本地人间的社会文化（及语言）差异，一方面也刻意表现本地特色以强调差异。相反地，当前在羌族认同下，过去视彼此为蛮子、汉人的“尔玛”，如今有意忽略“内部”之语言、文化差异，或共同选择、创造相同的“羌文化”以凝聚本民族认同。

岷江上游地区过去此种一截骂一截的族群体系，在族群认同研究上对我们有更重要的启示。过去族群研究的重点，曾在于各族群或民族间的资源竞争与分享关系，或相关的族群边界之维持与变迁①。而后，学者们也注意到在族群或民族认同下，被隐藏、利用或转移之阶级、性别、地域等人群认同与区分②。无论如何，这些研究中所讨论的，似乎皆是被明确分类的社会群体，而多少皆忽略了挑动或产生族群情绪与情感的本土情境（local context）。在此，“本土情境”并非指造成族群区分的资源环境、政治背景、迁徙殖民等等，而是指上述背景所造成之微观的个人日常生活经验、人际关系往来以及相关行为与表征。在此情境中，人们认同与区分的是身边亲近的“同胞”与“异己”，而认同与区分的边缘可能是相当模糊的。如，对过去各个沟内孤立的“尔玛”来说，有敌意或危险的“汉人”或“蛮子”可能就近在身边。进一步探讨此种孤立的“尔玛”认同，我们必须脱离“结构”的层次而探讨个人日常生活中的爱憎情感，以及基于此情感的行为实践（practice），以及个人的情感与行为如何受社会（特别是认同结构）的影响，同时也形成、塑造或改变社会的认同结构。这便是下一章的主题。

---

① Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries*, London: George Allen & Unwin, 1969; Leo A. Despres, *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Paris: Mouton Publishers, 1975; John Rex, *Race Relations in Sociological Theory*, second edition, London: Routledge & Kegan Paul, 1983; Anya Peterson Royce, *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*, Bloomington: Indiana University Press, 1982.

② Christopher McAll, *Class, Ethnicity and Social Inequality*, London: Mc Gill-Queen's University Press, 1990; Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

第四章　结构下的情感与行为

由前面的描述分析中我们知道，生活在此青藏高原东缘山区的人们，结为各种血缘或拟血缘“族群”。每一种人类“族群”之间，如家庭与家庭、家族与家族间以及村寨与村寨、沟与沟的村民之间，在资源划分上都界线分明。匮乏，无论是生计上或是心理上的资源匮乏，以及因此造成的资源划分与竞争，是许多社会认同与区分的主要背景。在这样的认同与区分下，最值得我们注意的便是上一章中所提及的，岷江上游各沟之间“一截骂一截”的族群体系。在一条沟的小世界中，人们以“尔玛”认同为核心，以上、下游的“蛮子”与“汉人”为我族边缘。这种现象在岷江支流的黑水河流域尤为明显。

在这一章中，我将更深入地分析此族群体系中人们的情感、爱憎与行为。首先，必须说明的是，在羌族认同普遍被接受之后，各沟之间“一截骂一截”的族群体系基本上在逐渐改变之中。因此，在本章中我所分析的岷江上游社会，主要是 20 世纪上半叶的情形。我引用此一时期的文献资料以及访问一些村寨中的老人，来重建这一段过去。由于有些自然与人类生态并未改变，因而与此族群体系相关的一些传说、习俗与观念，至今仍保存在村寨居民之言谈与行为之

中。其次，我之所以重建这个“过去”是因为，一方面它可以突显本地区在“民族化”之后族群关系的转变；另一方面，这“过去”中的一些现象，忠实且清晰地反映人类在“族群”生活中的爱憎、恐惧、仇恨与暴力的根源。以此而言，本章不只是分析“过去”与“他者”，也借此了解“现在”与“我们”。

一、村寨生活中的“我族”与“他族”

在上一章中，我曾描述村寨民众的“尔玛”概念。在他们心目中，“尔玛”不是“赤部”，也不是“而”。岷江上游村寨中的老一辈人常认为，“赤部”是吃生肉、酥油的人，是拜喇嘛的人，汉话说不好的人；在另一方面，人们也认为，相较于“而”与“尔玛”来说，“赤部”比较笨。“而”便是汉人。村寨中老年人认为，汉人聪明，但整体来说，汉人比较有文化。如此，介于“赤部”与“而”之间的“尔玛”，便自认为是老实、有点笨，但又不像“赤部”那么笨的人，是说“乡谈话”也能说“汉话”的人。

他们过去对“蛮子”与“汉人”的反感或恐惧，来自于活生生的日常经验。据当地民众说，过去治安很不好。上游经济条件较差的村寨居民，也就是他们心目中的“赤部”、“费儿”、“猼猓子”或“蛮子”，时常结伙到下游村寨偷盗牛羊，甚至公然拦路抢夺杀人。1928 年，中研院历史语言研究所的黎光明先生到川康一带作民俗调查。在调查报告中，他对松潘的“猼猓子”有一段生动的描述：

> 嗜好抢劫是猼猓子遭厌怕的最大原因。他们抢劫的目标第一当然是汉人，其次是西番与杂谷民族；但他们自己也互相抢劫。在他们的区域内，几乎每个成年男子都能以抢劫为副业。他们常常在挖地的时候、砍柴的时候、或是打猎的时候，只要有目标发现，就顺便抢劫起来……间或他们也三五成群携带武器，离开本土，出外行劫……但是西番有时穿着毪衫短裤，利用猼猓子的招牌到处行劫的也不少。

下游较汉化村寨中有些地霸、无赖，勾结乱军、汉匪、帮会，也经常在沿河坝的地区勒索抢劫或强奸妇女。清末以来引进鸦片种植，更使得治安恶化，地方政府完全无力维持秩序①。沟中村寨民众，常需外出到邻近的街市、城镇做小买卖。经常是，一走出沟，便被下游村寨或街市居民骂作“蛮子”。在与这些地方的人交易时，“里头出来的人”经常吃亏上当。因此对他们而言，无论是外来的汉人商贾，或是邻近村寨的“汉人”，都是些狡诈的人。然而，欺骗、偷窃、强夺之所以在这地区如此普遍，也因为资源匮乏。

这样的自然、经济与社会环境造成沟中村寨民众对外界的恐惧与敌意。对外界的疑惧与防范表现在许多方面。譬如，从村寨的聚落形态来看，在半山或高山上数十到上百座石砌的房子紧密地连成一片，中间只有狭窄的通道，这便是羌族与邻近藏族村寨的一般形式。村寨内，屋墙上只有很小的窗子，外面开口小，里面开口大，如此便于防御且能得到较多的光线。寨中建有高大耸立如烟囱的碉楼，有时高达30米，作为瞭望与防卫之用。此种聚落与房屋构筑形态，也说明了过去此地人群经常以暴力相侵伐。在上一章，我所引的当今羌族的口述记录，有些也流露他们记忆中过去的暴力，以及人们对此暴力世界的恐惧。

沟中居民对外在世界的恐惧和因此而造成的孤立，也导致各沟在语言与文化上的分歧。在此地区，经常隔座大山的邻近两条沟，沟中民众所说的“乡谈话”不同；有时在同一沟中，阴山面与阳山面的人，上寨与下寨居民间，所说的也有或多或少的不同。各沟、各村寨的宗教信仰与年节习俗以及妇女的穿着等等，也都有些差异。因此他们常说，本地是“三里不同腔，五里不同俗”。“区分”(distinction)在此是一个重要的社会机制，它并不只是文化表征上的客观存在现象，也是人们主观上借由各种文化表征与仪式所强调的区分。村寨民众以种种方式来表达“我们的习俗或特点”，并批评、描述“他们的习俗与特点”，以表达

① 前述黎光明以生命为此作了另一见证。1946年他在靖化(金川)县长任内，设计铲除盘据当地的袍哥首领杜铁樵。当晚袍哥党羽便包围县府，黎被乱刀杀害并曝尸数日。事见阿坝藏族羌族自治州阿坝州志编纂委员会编：《阿坝州志》，北京：民族出版社，1994，页2604—2605。

我群认同及“我们”与“他们”间的区分。“区分”可以是具体可被观察的现象，如送葬时棺木在前行或在后跟随，或过年期间每一日的特殊风俗与仪式，或妇女衣饰上的细微差别。也可以如“我们较常洗澡，他们不常洗澡”，“他们爱整衣服，吃得却像猪一样”等较主观的看法。无论如何，他们都经常谈论“我群”与“他群”的不同，也经常刻意实践、表现这些不同。

过去在当地的族群关系中，被上游人群视为“汉人”，对于大多数的“尔玛”而言，不算是什么了不起的事。无论如何，他们自豪于自己汉话说得好，也知道本地庙子里拜的是汉人的菩萨。相反地，由于清末或更早以来，当地村寨民众多少都接受了一些汉人中心主义下的文化价值，他们对于被视为“蛮子”感到非常痛心与耻辱。所以一方面他们骂上游村寨人群为蛮子，说他们偷人、抢人、脏、淫乱，另一方面则强调自身的清洁与纯净。更重要的是，“不乱搞性关系”被认为是本族群的重要道德特色。他们说，一个男人绝不应该在异性面前说粗口(脏话)或放屁；只有男人在一起时可以，有女人在时绝对不能。如果不小心犯了，他们说“羞都可以把你羞死”。女人更应避免在都是男人的场合逗留。女人的言行更保守，甚至直视男子都被认为是不应该的。

在这样一个对“外人”的观念下，值得注意的是，被认为脏、淫乱的“蛮子”并不只是远方某一特定异族，而是由邻近村寨开始向外开展层层相扣的人群——由可能受“蛮子”血统或习俗污染的邻人、邻近村寨的人，直到西边毫无疑问的“蛮子”黑水人以及“蛮子”中最凶狠的“猼猓子”，黑水知木林一带的小黑水人。这自然是“一截骂一截”族群体系下的一些现象，但它或许也反映人类“族群认同”中较隐晦的一面。

二、村寨中的邻人与女人

“族群”认同常让我们忽略人类社会其他的“区分”，如性别、阶级、世代、地域间的区分。值得注意的是，这些社会认同与区分，常与“族群”之认同与

区分纠结在一起。“族群”认同与区分，常以性别、阶级与地域群体之阶序差别为隐喻，以映照“我族”与“异族”间的优劣区分。在强化“我族”与“异族”的区分中，同时也强化并遮掩群体内部性别、阶级与地域人群间的不平等。我们在岷江上游社会中，可以很清楚地观察到这种现象。过去在本地村寨社会中，不存在严重的社会阶级区分，但性别以及各有领域之家庭、家族与村寨居民之区分，则是很明显的。以下我将说明，这些社会区分与“尔玛”族群区分间的微妙关系。

首先，我们来看村寨里的各家庭、家族与寨子。邻近的寨子间或同寨中不同家族、家庭间，存在着紧张的对抗关系。虽然在一条沟中，人们经常宣称各寨民众的祖先有“弟兄关系”，但“弟兄关系”中所蕴含的一方面是人群间的联合，另一方面则是人群间的竞争与对抗（详见本书第七章）。因为邻近寨子间的草场、田地与林子相衔接，因为邻近村寨各自有山神菩萨也有联合的庙会或山神祭祀，因为邻近村寨各家户间有婚姻关系，因此或为了争地盘，或为了在山神会或庙会中各自夸耀势力，或为了儿女婚姻与家庭纠纷，邻近村寨间经常存在着紧张与敌对关系。虽然很少引起严重的暴力，但这却是更普遍的、透过多种文化与生活细节来表达的人群间冲突。有一次，在小姓沟埃期村，我与二组的朋友将要去参加半公里外一组的一项婚礼。下午两点多时，二组的小伙子们告诉我，他们决定不去了。因为他们原先想舞狮为邻村朋友的婚礼热闹一下，但对方传话来说，担心二组的狮子会分食一组舞狮者可能得到的红包。这些愤愤不平及不愉快的气氛，一直延续到傍晚，后来便自然消解。晚上所有二组的小伙子们都去邻村喝酒、跳舞。

在我们的认同与区分经验中，我们能很清楚地辨别“家族”、“地域”与“族群”等认同，我们属于王姓家族或李姓家族，我们是台北人或成都人，我们是“外省人”或“客家人”。通常我们都不会将亲属、同宗、邻里、同乡等人群认同与民族或族群认同相混淆。我们不会说，我们王家这民族，或我们台北人这民族。甚至我们有时还分得清民族与族群，因此我们不说“外省人这民族”。

然而，在许多羌族村寨居民的观念中却非如此。我举个例子。我先前曾提到茂县黑虎的“黑虎五族”，五族中的“蔼紫关”又分三个小队；其中的二小队中，又有王氏寨、白石寨、和尚村、上村、板凳寨等。以下是一位王氏寨的人对“民族”的看法：

> 我们高头叫王氏寨，也是我们蔼紫关的主要民族。所以说，王氏寨也就是蔼紫关取的名字。也就是过去，端公村、和尚村、白石村；我们王氏寨就是蔼紫关总称。王氏寨这一族，王家人原来很多，原有二十四家人：“板得甲”为首十二家，“北杂”十二家人——挨到王氏寨的，他们也姓王。他们很早以前，四五代以前都是一个族。一个氏族，就像两弟兄分家一样。这个族，是蔼紫关这个村的主要民族……这边十二家，那边十二家，一家一家地病，二十四家人病死得只剩两家。一边剩一家，我们“板得甲”剩一家。最后这两家人生活比较脑火(按：脑火，困难之意)，我们还剩一家，那边只剩一个独根。我们就把“北杂”那一家，现在还在，把他喊来……一起住。这个族，在蔼紫关主要是他们。

我们可以细细体会这一段口述。在这段口述中，可能让我们感到讶异的是，这个只有两家人的人群也自认为是一个“族”，或自称是“蔼紫关”的主要“民族”。这并非由于这位黑虎老人的“汉话”说不好；在他父祖那一辈时，许多人便能说汉话，甚至已能读汉文古籍了。我们该思考的是，我们的“讶异”从何而来。

社会环境不同，造成两个不同的认知体系差距，也因此让我们在接触异文化概念时有如此讶异。我们所处的社会，与所有“文明的”人类社会一样，基于不同的利益考虑，来建立各种社会认同与区分。也与所有人类社会一样，血缘联系，无论是真实或是虚构的，是凝聚群体最有力的因素。然而在我们的社会中，各次群体的血缘、空间与资源共享关系，经常缺乏一致的远近亲疏逻辑。“邻人”指与我们居住空间相近，但与我们不必有血缘关系，也不必然有紧密的资源共享与竞争关系的人群。“同乡”指与我们有共同地理起源的人群，但缺乏血缘关系以及资源分配、分享关系；虽然，“邻人”与“同乡”关系，都可能被强化

以追求个人或群体之利益。在中国传统农村社会中，“家族”成员则是在血缘、居住空间与资源上关系皆密切的人群。

在超乎家族的“族群”(ethnic group)或“民族”(ethnos)认同中，我们也想像广大地域中的一群人，在血缘、空间与资源共享关系上皆有密切关系；“他族”便是在血缘、空间与资源共享关系上，皆与“我族”成员距离较远的人群。由此可见族群认同(ethnic identity)与情感，仿真“家庭”或“家族”此亲属群体的认同与情感。由此亦可见在我们的观念中，“本民族的人”与“邻人”、“同乡”、“家族”群体间为何有区分——这主要是由于，我们处在一个家族成员经常不共居的社会，一个人们经常移动的社会，这也是将“拟血缘关系”与“国家”结合在一起形成“国族认同”的社会。更重要的，这是以文字历史记忆刻画各种认同与区分的社会。

然而，许多岷江上游深沟中的村寨社会在过去，一村寨中的男性成员生于斯、长于斯，不常迁离村寨。解释本地人由来的“弟兄祖先故事”，也倾向于“遗忘”所有的迁徙。在村寨中，血缘关系密切的家庭或家族成员，在居住空间上也较接近；他们共有特定的家族山林资源，因此他们也有较密切的资源竞争与分享关系。往上一层，同寨之人在居住空间上较家族成员间之距离远，彼此的血缘关系也较家族成员间之血缘疏；在资源分配、共享关系上，同寨居民间的关系也不如家族内紧密。再往上层，同处一沟的“尔玛”各村寨民众，也认为彼此有血缘、空间与资源共享关系，但同沟人的这些关系，又要比村寨内各次群体间的关系来得疏远。也就是说，家庭、家族、村寨的人、尔玛，都是在同一血缘、地缘与资源共享逻辑之下集结而成的大小不等的人群。血缘愈接近的人群，他们的空间距离也愈近，资源竞争与分享关系也愈密切。这便是为何，当他们由汉语中习得“族”或“民族”这样有“共祖群体”涵义之名词时，他们将之用来指称所有家族、村寨、尔玛乃至于中华民族等人群。同样的原因，使得他们常以结构性的“弟兄祖先故事”，来解释由家族到民族等各不同层次“族群”的由来。因为“族”的概念可由“尔玛”延续到“家族”，所以“一截骂一截”的族群体系便不只是在各个“尔玛”之间，也存在于“尔玛”之内。在这样的认同与区分体系中，所谓的“外

族人”可能就是他们数十米外的邻居。但这并不表示他们比“文明社会的人”更敌视邻人；我们都对“亲近的外人”多少有些敌意。

至于性别区分与族群区分间的关系，前面说到村寨民众心目中的“蛮子”时，我曾提及，这儿的人们常认为“蛮子”脏、乱搞性关系；相反地，“尔玛”便是纯净的人。这样的观念，影响并反映在村寨男人心目中“女人”的某些负面隐喻上。

岷江上游村寨中的家庭与家族，是以男性成员为核心主体的“族群”。这样的“族群”，是一个个孤立在“他者”之间的人群。成员们相信彼此有同一根根（血缘），并遵守不内婚的原则。因此女人，无论是由外面嫁来的，或将要嫁到外面去的，在某种意义上来说都是“外人”。在这地区一个流行的嫁娶模式是，女人往经济情况较好的下游村寨或沟嫁出去；同时，这也是为了避免“下嫁”到可能有“蛮子根根”的地方。于是许多女人不只来自“外地”，经常还是来自上游或生活条件较差的邻近村寨。由于在主观上他们认为，愈上游地区的人群愈野蛮、不讲卫生，任何由外地特别是上游地区或生活条件较差的邻近村寨嫁来的女人，都被认为可能沾染了“蛮子”的血统或习俗。也因此，在孤立的村寨人群认同中，她们被认为是不洁的。当地有一句骂人的俗语，“蛮娘汉老子”，便反映了这个嫁娶模式及人们主观上对这些由外嫁来的女性之忧虑与怀疑。

显然，由于民众的“我族”（家族、村寨或沟中的族群）认同，女人成为深恐“我族”血统被“蛮子”污染的代罪羔羊。在岷江上游与邻近地区村寨中，妇女常被视为不洁与恶魔的象征①，如一位北川羌族所言：

---

① 人们认为女人“不洁”，其理由是多样性的，在不同地区，女人的不洁或有不同的解释。譬如，在接近城镇较汉化的地区，女人的不洁经常与生产和经血联系在一起；当地女人在各种日常生活与祭祀仪式上的禁忌，与川西汉人之习俗没有太大差别。有关汉人社会中女人——父系家族中的外来者与潜在破坏者——与不洁、污染、鬼的关连，学者们已有很好的研究。见 Emily M. Ahern,“The Power and Pollution of Chinese Women,”in Margery Wolf and Roxane Witke ed, *Women in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1975, pp. 269—291; Robert P. Weller, “Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control Over Religious Interpretation in Taiwan”, *American Ethnologist* 112, 1985, pp. 46—61.

> 1950 年代以前包括初期，我们那还有信那个以白为善，以黑为恶，以红为喜，以蓝为天。男的可以包白帕子，女的就只能包黑帕子：就是，女的是恶魔转来的。

在岷江上游，在祭神树林或祭山的仪式中，女性都不能上山参加活动，因为怕“污”了神明。一些流行于羌族地区的神话中，也将海子（高山湖池）之迁移，归因于被某个女人污了。女子身上所系的绣花腰带，被认为是可以消解女人身上的毒与魔的神圣对象。在一个家庭、家族或寨子里，人们常认为由外面嫁入的女人，可能为本寨或本家带来血统或习俗上的污染。因此在结亲的谈判过程中，对方的“根根好不好”是男女双方最关怀的事。而吹嘘自己根根好的人，主要是双方的“舅舅”。一位小黑水知木林的老人曾告诉我过去在谈婚事时舅舅的地位，以及舅舅该说的一些话。他说：

> 结婚的时候说，主要是舅舅，他带的东西最多，他也最有权说话，别人没权说。如我是掌门人，舅舅，来的人态度不好，我就发脾气。如果舅舅发了脾气，什么都弄不好，还要打架。上去我不是“识别”（按：指草地藏族）的根子，没有“识别”的味道。下去不是汉族。我是“尔勒灭”，是神龛上的名字那个根根。下去成都皇帝的簿子上有我的名字，上去“识别”草地头人那也有我的刻刻……舅舅还要吹自己多富裕。养的猪看不到肾脏，油太多了；庄稼后的石头桩桩都看不到。没有回敬是狗，没有回话是哑巴，所以今天我要说两句。就是这样，语言说得很深沉。

黑水瓦钵梁子的老人也说，当地谈婚事很重“根根”：

> 比如说一般订婚，男方的人到女方，双方就摆（按：谈天或吹嘘之意），我们的根根好，你不相信可以去寨子问。现在还是这样。根根好，就是实实在在的本地人。以前是帮人的、上门的（按：入赘的人）、讨口的（按：乞丐）就不好。老年人还是喜欢讲这些。外面来安家的也不好。还有本地的放有毒药的“德识格别”也不好。放毒的与毒药猫是一回事。遇到了，吃了

饭要着(按:遭殃之意)。像这样的家,女子都没人要,只有嫁远一点。

由“舅舅”来吹嘘自家的“根根好”,也可看出他们认为家族血统纯净之最大威胁,主要来自于外面嫁入的女人(母亲、妻子与媳妇)。虽然同村几个寨子常宣称是“几弟兄”的后代。然而,即使在同一寨子内人们仍经常谈论谁家的根子纯净,谁家有“蛮子”的根根,也就是以纯净与污秽来区分我群与他群。

在如此的社会文化下,以及在汉人鄙夷“蛮子乱搞性关系”之族群歧视下,女人成为男人主观建构的“性洁癖”与“根根干净”的潜在威胁。性方面的纯洁,谨守伦理与男女之防,则为广义“洁净”的代表;洁净与不洁成为“我们”(本家族、本寨、尔玛)与“他们”(外来的人、蛮子)间的重要分野。这说明了为何区分我群与他群的“洁净”与“污秽”,往往与女人或性的洁与不洁相关。然而这并不是过去“尔玛”社会中的特异风俗。由于女人在人类社会中普遍的边缘地位,因而在族群中心主义之下,“女人”于各种隐喻中(如弱者、污秽者、攀附依赖者)被用来影射“异族”的例子比比皆是。

人类社会中的“区分”尚不只如此。每一“个人”都是孤立的个体,而与他人有所区分。孤立的个体,在现实社会生活中的含意便是:一方面每一个人都是自利的、自我防范的,另一方面为了应付资源竞争的需要与外界之侵害,个人又必须与他人结为群体,以克服孤立带来之不利与恐惧。因此对个人而言,“区分”是一种生物性的、心理的,也是社会的边界维持。维持此一层层的边界,以期身体不受病害、外力侵害,以期家庭、寨子、村子不受邻人或外敌侵犯。“区分”也为了强化或凝聚一个族群内部“身体”;超过个人生物性的身体边界之外,人们仍想像在社会边界内的“本族群”为一个有共同“身体”的群体。这种族群身体想像,一方面表现在将“族群”拟人化,一方面表现于族群成员的共同血缘想像。

在人们生活的自然与社会环境中,许多可预期与不可预期的灾难与外敌,经常侵犯这些一层层的“身体”。然而对个人来说,他(她)并不经常能或愿意,理性分辨外在威胁与敌意是在哪一层“边界”之外。因此与邻人的矛盾与仇根,

可能转嫁到远方的“异族”身上；个人身体的不适，也可能因此迁怒于亲近的家人。而所有敌意与仇恨的转嫁、迁怒，有强化一层层“边界”以凝聚“身体”的功能。为了凝聚群体，对远方“异己”的仇恨，或对外来灾难与敌人之恐惧，可能转嫁于邻近“异己”身上；或相反地，与群体中邻近的“异己”之磨擦冲突，可能转化为对远方“异己”的憎厌。如此，远方经验与邻近经验相互援引增长。而为了不使群体因内部的相互仇恨、猜忌而溃散，被迁怒、怪罪的内部异己，常只是群体中部分的人——所谓的“代罪羔羊”。

三、社会规范、污秽与代罪羔羊

人类群体间被选择、创造或被想像的“族群边界”以及因此造成的相互歧视、敌意与暴力，是许多社会科学的“族群”(ethnic group)或“国族”(nation)研究的重要课题。有些国族与族群现象研究者，已注意到国族或族群关系中隐含的性别、阶级及各种拟血缘次群体间的区分[①]。

在欧美学界另有一个研究传统，那便是对较小的社会群体内或较亲近人群间的敌对、冲突与相关“边界”之研究。1960 年代，伊里亚斯(Norbert Elias)已注意到一种普遍的人群对抗与冲突模式：非常相似或亲近的两个群体，一方认为自身是本地人(established)，而认为另一群体为外来者(outsiders)。本地人常强调某些当地文化或生活习俗上的“规范”(norms)，并认为这是外人所缺并难以模仿的。由于外来者是此种“规范”的潜在破坏者，因而本地人又认为他们是污秽不洁的[②]。他在一个相对而言，相当小且人群间同构型高的社区中作这样的研究，因而能够在人类社会分群上有此独到的见解。这种划分非常相近人

---

① Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

② Norbert Elias, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*, 1965; London: SAGE Publications, 1994.

群间的“规范”，在布迪厄（Pierre Bourdieu）对人类社会分群的研究中有更深入的探讨。他对于社会“品味”（taste）的研究，更让我们了解这种作为人类社会分群边界的“规范”特质及其如何形成与被操弄。他指出，社会认同建立在“区分”（distinction）之上，而透过创造、操弄生活品味的“区分”，一个人群借以敌视最亲近也因此最有威胁的另一群体[①]。

吉哈德（René Girard）的“模仿欲望”（mimetic desire）与“魔性替身”（monstrous double）之说[②]，更深入说明此种非常相似的或亲近人群间的相互模仿与敌对。更重要的是，他指出，此种亲近人群内部的紧张关系，使得在社会骚乱时一个或少数社会边缘人成为“代罪羔羊”，以消除社会紧张并凝聚人群，此即为他的“代罪羔羊理论”[③]。这种亲近群体内的冲突与紧张关系以及“代罪羔羊”现象，在许多社会文化中的“家族”群体里最能显现出来。譬如，人类学者道格拉斯（Mary Douglas）在有关污染与女性社会角色的研究中也曾指出，在以男性为家族主体的社会中，由于嫁入的女人破坏男性家族之内外“边界”，因而被认为是“污染的”[④]。这也说明了在中国社会中，女人在许多信仰与仪式里都被认为是“污秽的”，以及为何在家族纠纷中媳妇常成为“代罪羔羊”。

虽然以上学者所研究的人群“区分”，有些是小镇中的老居民与新居民的区

---

① Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. by Richard Nice, 1979; London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

② 对 mimetic desire 与 monstrous double，以及 Pierre Bourdieu 所称的 distinction 或 Norbert Elias 所称的 established and outsiders，我举一个中国的例子说明，在中古以来的中国士大夫传统，强调文人生活品味与对文人用具的雅玩。这是由于在宋代及此后，新兴商业家族跻身城市上层社会之中。他们盖豪宅、购置典雅家具，甚至玩古董字画，以完全模仿传统的士大夫生活，此即 mimetic desire。而士大夫（旧士族）对这些新暴发户，外来者或 monstrous double 的排斥，便表现在玩弄、定义“品味”上。他们在著述中描述一些难以捉摸的生活品味，并传述一些笑话以嘲弄暴发户没有品味，或讥讽商人“污染”文人生活格调。借此，文人士大夫强化一个社会阶级难以穿透的“边缘”。

③ René, *Viodence and Saored*, trans. by Patrick Gregory, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977.

④ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

分，有些是同一地各社会阶层人群间的区分，有些是家庭或家族中核心(男性)与边缘(女性)的区分，但这种亲近人群间的敌对模式，常被扩大而见于人群间的种族或族群关系之中。我认为，对于研究族群或民族现象的学者，这一类的研究有可借鉴之处。相反地，族群研究者对于族群冲突、对立的研究成果，对于思考亲近社会群体间之区分问题也有相当助益。

譬如，以上我所描述的村寨居民心目中对“族”或“民族”的概念以及他们与“外族”之区分，都显示所谓“异族”不只是远方某一特定人群，而是由邻近家族、村寨开始向外开展、层层相扣的人群。这也说明为何人们对邻近或亲近人群的猜疑与敌意，经常与他们对远方“异类”的猜疑与敌意互为表里。此种猜疑与敌意，使得人们觉得个人与群体“身体”需要保护——防范污秽、不洁经由各种媒体侵犯此“身体”。而群体中的“外人”或边缘人，如女人，则常被认为是带来不洁、不幸的媒介。在岷江上游各沟各村寨中，以细微的差异来造成人群的区隔，明确地表达在语言、服饰与其他文化与生活习俗之上。外来女性在语言、服饰与生活细节上，破坏、污染本地人的“规范”；她所来自的群体——母舅家，同时也是邻近另一家族——常试图干涉、改变本地人的“规范”。如此在本地人群中造成一种潜在的威胁与紧张。此种亲近之人所带来的污染威胁，与他们过去所感受远方“蛮子”、“汉人”所带来的污染威胁，常相互增长。因此在传述“神话”、“历史”与人们的“过去经验”中，人们常将女性异类化、带罪化或污化，以表达对一层层外在世界的敌意与恐惧。特别是，在岷江上游村寨社会中，性关系的、道德的与身体的洁净是一个重要社会规范，以划分我群与“蛮子”、“汉人”。而女人，特别是年轻貌美的女人，常被众人认为是村寨中此种规范的潜在破坏者，因此她们被认为是有毒的、污染的。在岷江上游各村寨中，这种女人被称作“毒药猫”。

以下我将由流行于岷江上游的“毒药猫”传说，来说明村寨民众如何以少数女人为“代罪羔羊”，以消除社会内部骚乱，表达对外在敌人的恐惧与憎厌，并因此强化群体认同。

四、岷江上游村寨中的毒药猫

在岷江上游村寨中，普遍流传"毒药猫"的说法。在民众的心目中，"毒药猫"是一种会变化及害人的人，几乎都是女人。她们或变成动物害人，或以指甲施毒害人。受害者则是村寨中的小孩或男人。一个村寨中，哪个人或哪些人是"毒药猫"，这是人人皆知的事。如今许多老年人都认为，过去村寨中毒药猫多，现在已少了；或者说过去毒药猫较凶，现在的毒药猫毒性较轻。因此，目前在许多村寨中"毒药猫"只是过去的传说，虽然它仍在某种程度上影响人们的感情与行为。但在过去每个寨子都有"毒药猫"的时候，这便不只是一个故事或神话，而是人们日常生活中普遍的经验、记忆，因此也深深影响村寨内外人群的互动关系。

无论如何，人们常将村寨中一些莫知来由的疾疫与意外灾难，归罪于毒药猫。对毒药猫的恐惧，使得家或寨子到了夜间成为人们寻求保护的城垒；没有绝对必要，人们都不愿在夜间离开家中或寨子。毒药猫女人又被认为是有毒、污秽与淫乱的。因此对于讲求道德与血缘"纯净"的村寨男人来说，这些毒药猫女人除了可怕之外，也是险恶可憎的。虽然人们畏惧、厌恶毒药猫，但他们又认为"无毒不成寨"(寨子里没有毒药猫也不好)。

根据一般说法，毒药猫白天与常人无异，到了晚上躯体睡在家中，灵魂就变成某种动物四处害人。据说，每个毒药猫都有一个小口袋，里面装有各种动物的毛。当晚上毒药猫要出去害人时，就把手伸到口袋里，摸到什么动物的毛她就变成哪种动物。然后，将走夜路的人吓得摔到悬崖下面去。以下是茂县赤不苏一位中年人所说的一段村寨往事。

> 我们寨子有一家，在大集体时有两个人，要去开会。寨子上有个毒药猫王子，变一个白马，跟寨子上一匹白马一样的。这两个人，一个胆小，一个胆大。他们觉得有白马跟着，知道是毒药猫。胆大的就说："我躲在石包包(按：突出的岩石)这儿，你去把它吆上来。"结果马一过来，躲在坎子上的

那个人吆喝一声，马就掉下去死了。他们两个商量，明天我们很早起来看，如果死的是寨子里的马，我们就都不要开腔；如果不是，就是毒药猫了。第二天，他们来看，结果没有死马，但寨子里有一个人病了。他们说，整了毒药猫的人一去，那个毒药猫就会吐血死掉，所以一般是不去的。但这两个是村干部，不去也不行。他们就去看看。那毒药猫的家人把她抬到医院去，在半路上就遇到那两个村干部，那个人就吐血死了。为了这事，到现在两家的关系还僵得很。

一位松潘小姓沟的中年人，曾告诉我一个当地有关"毒药猫"的故事。

一个男子在河边推磨，推水磨。来了一个毒药猫，她说："你一个人在这推磨最怕啥子？"毒药猫问他。他说："我最怕驴子，进来呀呀叫，我最害怕。"后来毒药猫就变一只驴子来了。磨房门一开，就阿阿叫。这个人就把驴子勒到，就把粮食托在高头，骑上，一打，就往包包上（按：指山崖头上）登上去。走到半路她累到了，就唤。走到屋里，他把几个儿子喊起来，说："我捡了一只驴子，你们给它喂点草。"他儿子们给她草她不吃。他们就说："爸爸驴儿不吃草。"他说："不吃就给它饿着。"五点鸡叫，她就说："你把我放了吧，我屋里头娃娃要哭，要喂奶。"他才跑下去，把她放了。

就像以上故事一样，大多数毒药猫变动物的故事中，最后被修理的都是毒药猫。而修理毒药猫的人，则是她们自己的丈夫，或本村中的青壮男子。在村寨民众心目中，毒药猫主要都是女子。至于男人会不会变成毒药猫，各人说法不一[①]。毒药猫与女人间的关系，明确表现在传说中毒药猫的传承或训练上——传说中毒药猫都是由母亲传授给女儿。以下一位黑虎沟老人的口述，代表此种普遍的看法。

毒药猫女的、男的都有，但女的要凶些，狡猾些。只要走得起路，她母

① 我在田野中所听到的毒药猫故事，几乎都是关于女性毒药猫的。我只听说过一则有关男性毒药猫的事，而这男性毒药猫是一外地来上门（入赘）的男子。

亲就教她。没得人的时候，把她喊来，把火笼烧起，做馍馍的熬盘搁在上面，把女子也放在上面，毛毛也搁在熬盘高头，要她打滚。滚打了，拿啥子毛变啥子。教她，一般都是母亲教，父亲不教。技术上指正她。一直长大，就变成毒药猫。男的也有，很少，男的不遗传。

以上的口述说明，毒药猫不仅在母女间传承，与此传承相关的火笼、灶边与锅盘，也都是与女性有关的场域与器具。在较汉化的地区，毒药猫又被认为与灶神有密切关系。据黑虎沟的一位老者称：

灶神菩萨是毒药猫的祖先。他们两个最要好，他也是个毒药王。她有个小口袋，放的有麻雀毛、老鼠毛、豹子毛、牲口毛、牛毛都装得有。他们说，她的口袋就藏在火笼底下，灶神菩萨替她管。她阴着掏出来，一打开口袋，打个滚，拿到啥子毛就变啥子。拿到老鼠毛就变老鼠，晚上就扰人，把人甩下坎，把你吃了。真正把人吃的还没看到过，只是几扰几扰的把你吓死，或把你吓出病来。

同是家中的女人，毒药猫却无法将法术传给媳妇。相反地，许多有关毒药猫的故事，述说毒药猫母亲如何想要害自己的儿子，而总被媳妇揭穿而使得毒药猫受惩罚。或说，婆婆如何想将毒药的技术传给媳妇而不成[①]。下面是一位赤不苏人所说的故事。

据说有一个儿子，结了一个爱人，当时还没有小孩。母亲在家煮饭，让儿子与媳妇出去耕地。正是春耕季节，要播种。晚上媳妇被她母亲施的毒药猫法术吓到了。她就跳到柜子里躲起来。在我们羌区说，面柜子是毒药猫的交通工具，像马、车一样。那天晚上那媳妇蹿到柜子里去时，那老人婆恰恰又是毒药猫王子。毒药猫王子，就是那一天晚上，四面八方的毒药都要来她这，来受训或接受任务之类的。她骑起面柜子出发。她开会的地

① 四川省阿坝藏族羌族自治州文化局编：《羌族故事集》，1989，页484。

点，所有的毒药猫都来了。他们掷骰子。那老人婆——那毒药猫王子输了，要拿出很多酒肉来赔偿损失。媳妇就躲在柜子里听老人婆说些啥子。老人婆宣布："明天午时，我既然输了，我就要按我们的制度，把我的娃儿拿出来给你们吃……"媳妇听到，吓得昏了。因为她们感情相当深。第二天，他们在田里休息时，她滴了眼泪，滴在她爱人脸上，他才发现她在流泪。他问她："今天是咱个事？"要说，对方是她爱人的母亲；不说，他的爱人又会被害死。她忍了又忍，眼泪不住地流。最后在他的催促下，原原本本地告诉他爱人。他爱人听了说："我有办法。"他说，即使是亲生母亲也不认了。在他们做田做到一半时，他的母亲就来了，带来牛草与馍馍，要他们吃午饭。那妈妈要去喂牛吃草。儿子要母亲吃饭，他自己拿牛草给牛吃。牛吃了的确眼睛红了。那儿子就把牛鼻索拉一拉，牛退到崖边，就被他杀了推下崖去。牛一死，他母亲回家，也死在门槛上。

有些人说，毒药猫只害自己的儿子，不敢害自己的丈夫。另有人则说，毒药猫喜欢害自己最亲近的人，主要是自己的丈夫与儿子。但无论如何，他们都认为毒药猫绝对不加害自己的弟兄。而且，毒药猫在东窗事发后，经常是由她的父母或弟兄领回去——回到自己的娘家去。如下面这位黑虎人所说的：

那天晚上，他婆娘一睡就喊不醒。他就早有准备，洒了草木灰。半夜他听到响，起来看，一个猫脚印子从门槛上过。他就跟着去到那地方。那些毒药猫在那叽里呱啦，她们那种语言有些听不懂，很吓人。王子，人指甲衣服穿起，野鸡翎子插起。那男人吓得溜了回去。结果，半夜从天窗上，先一个人脚杆甩下来，一下，又有一个人手杆甩下来。他把它们藏了，假装睡觉。后来他婆娘也回来，打个滚又变成人。到了那天，他婆娘的爸爸妈妈来了，他招待他们坐在那烤火。那男子就从床底下把人的手杆、脚杆拿出来。"你们看你们女儿干的安逸，昨天从天窗甩下来的人手杆、脚杆，你们看咱办？"她的父母就说："要她改。"怎么改呢？要她到九条大河去洗，把她洗干净，所有的毒都洗完。这婆娘就被她父母逼到大河去洗，已洗了八条

> 河了。最后一条时，天上就喊下了："那姑娘不要洗了，洗不得了，再洗毒药猫要断根。"好像她有代表性一样，断根了，人间的瘟疫流行，人更不得安全。

在此所谓毒药猫之"毒"，似乎又是一种具体的毒药，其毒性或污染性可以借河水洗净。更值得注意的是，这一类的故事都是说"无毒不成寨"；一方面解释为何到现在还有毒药猫，只是比从前少很多，一方面又说为了避免更严重的瘟疫，一个寨子中有毒药猫存在是必要的。

与毒药猫有关的是会从指甲放毒的女人。事实上，毒药猫与"从指甲放毒的女人"之间的区分相当模糊。有人认为，毒药猫有两种：一种从指甲放毒，一种专变动物害人。因为指甲上放毒的人是借由食物传毒，而烹煮食物又是女人的事，所以人们都认为这种放毒的"毒人"全是女人。再者，变动物的毒药猫多是年轻的女人，许多本地人说，通常还是些漂亮的女子。相反地，绝大多数人都认为，从指甲上放毒的是老年女性。一种普遍的说法是，当毒药猫年老时，她们的毒就逐渐消退，到后来就只剩指甲里的一点毒了。

五、女性与猫：区分的破坏者

与"毒药猫"类似的"毒女故事"，在人类社会中并不少见。在不同的文化中，人们经常认为部分女人是"狐狸精"、"女巫"或是"放蛊的女人"。研究"女巫"或"女人污染力"的学者，曾由各种角度指出这些偏见的社会根源。

毒药猫故事的叙事情节与含意，一方面与西方"女巫"传说所反映的社会与两性关系类似；另一方面，它又与某些社会（如中国与印度）妇女在宗教仪式、社会上具"污染力"的角色相关。然而，在欧洲或美国新英格兰，无论女巫是否作恶害人，或是否曾存在一个巫术传统，各种民间、政治与宗教团体的确曾对"女

巫”施加暴力①。在岷江上游地区，“毒药猫”只是村寨人群间的闲言闲语——没有任何女人巫术传统的证据②，群众也没有对她们施加严重的群体暴力。人类学者曾以生产方式、婚姻的社会功能与父系家族继嗣等，来解释印度与中国妇女在社会与宗教仪式上“污染力”的由来③。然而无论在生产方式、婚姻与家族方面，岷江上游的羌族（与部分藏族）都有不同于中国内地和印度的相关社会背景④。虽然如此，“女巫”或“具污染力的女人”有一相同的背景值得注意。无论是由于追求宗教的纯净或家族的纯净，女人都被视为外来者与潜在的污染者。因此在一个社会发生骚乱，如瘟疫、不明的死亡、外来挫折与群体内部纠纷之时，女人常成为代罪羔羊，以克服恐惧与凝聚群体。

人们对不明瘟疫与死亡的恐惧，女人对社会的“污染”，以部分人作为群体之“代罪羔羊”等等——在西方神话学、历史学与人类学研究中都有些探讨。法国学者吉哈德曾由神话研究中，提出一个“代罪羔羊”理论，以解释人类社会中的暴力与宗教仪式起源。他认为“暴力”以及用“代罪羔羊”遏止暴力，这是人类

① Carlo Ginzburg, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, trans. by John and Anne Tedeschi, 1966; Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983; Robin Briggs, *Witches & Neighbors*, New York: Penguin Books, 1996.

② 相反地，在当地男人中却存在一些传统的咒语、巫术，那便是端公与做索子的人。前者是羌族宗教信仰、生命祭仪的主事者，驱邪去灾除病的专家，以及神话、历史的讲述与诠释者；后者则是设陷阱并辅以巫术（如黑山法）捕猎的猎者。他们中都有一些巫术与咒语师徒相传。

③ Nur Yalman, “On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93.1, 1963, pp. 25—58; Emily M. Ahern, “The Power and Pollution of Chinese Women”, in Margery Wolf and Roxane Witke ed., *Women in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1975, pp. 269—291.

④ 如人类学者曾指出，中国与印度的家庭组织、女人地位与财产继承之特色及其与撒哈拉以南非洲各人群在此方面之不同，关键便是前者是以男人劳力为主的犁耕农业，后者是以女人劳力为主的锄耕农业。相关研究见 E. Boserup, *Women's Role in Economic Development*, London: Allen and Unwin Press, 1970; Jack Goody, *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976。在羌族与邻近行农业的藏族地区，虽农忙时男人也负担相当的农事，但基本上是女人管“粮食生产”的事；以此而言，印度与中国内地农业与相关社会特色与本地区有相当的差别。

社会的一项特质，也是许多宗教与牺牲仪式的根源。这样的观点首先见于其 1972 年之著作《暴力与圣祭》(*La Violence et le sacre*)之中。他指出，在一社会各亲近的个人与群体之间，由于彼此相似而破坏了重要的区分，造成人与人之间或诸人群之间的紧张、冲突与暴力，以暴易暴造成社会冲突无法遏止。人们解决此社会紧张之途，通常便是集体施暴于一"代罪羔羊"，如此社会群体的和谐与团结可得到保障。许多人类社会的神话与仪式，便是反映或重复这起始的"杀戮代罪羔羊事件"①。

"亲近群体间的敌意与猜疑"此一主题，也曾被英国历史学者贝格斯(Robin Briggs)用来诠释欧洲中世纪末"猎女巫"的历史。在这本社会史经典著作中，作者一反简单的经济、宗教、政治等背景解释，而指出邻里与家庭成员之间的敌意与猜忌，以及人们在日常生活中的挫折、恐惧与不安，才是"猎女巫"的主要背景②。简单地说，所谓"女巫"是被她们的邻人检举密告而成为被怪罪的目标，也是由于其邻人的证词而使其入罪。关于亲近群体间的敌意与由此产生的社会区分，以及破坏此社会区分者被认为是有毒的，这一类的探讨更常见于社会学

---

① 在《代罪羔羊》(*Le Bouc emissaire*, 1982; 英译书名 *The Scapegoat*, 1986.)一书及一篇长文(1987,页 73—105)中，吉哈德综合自己过去的看法，进一步以此解释人类社会的神话、宗教与相关仪式的起源。他举例分析这一类神话的共同特质：(1)社会的扰动；(2)某外来者常先被当作拯救者，然后成了代罪羔羊；(3)民众对之施以集体暴力；(4)外来英雄被杀或被逐回原居地；(5)使之重生；(6)圆满的结局——他们成为神或神圣的祖先。吉哈德的理论曾引起学术界极大的重视与讨论。本文中的"毒药猫神话"与吉哈德所论及的"代罪羔羊神话"有相似的地方，特别是被视为代罪羔羊者的一些社会特质。然而，毒药猫从未被当作英雄，而且更重要的是她们之死也不是由于"集体暴力"；死后也没有重生，更没有被神化或祖先化。因此，我无法同意吉哈德以此探讨人类社会一般性宗教起源问题。以上相关著作见，René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. by Patrick Gregory, 1972; Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977; *The Scapegoat*, trans. by Yvonne Freccero, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986; "Generative Scapegoating", and "Discussion", in *Violent Origins*, ed. by Robert G. Hamerton-Kelly, Stanford: Stanford University Press, 1987, pp. 73 105, pp. 106—148.

② Robin Briggs, *Witches & Neighbors*.

或人类学著作之中①。许多研究都指出，女人，或由于其边缘的社会角色，或由于其破坏重要的社会区分(家内的与家外的)，常被视为污染的、有毒的，因而被怀疑与一些灾难与不幸有关。

由以上有关"毒药猫"的口述资料中，我们可以看出这些叙事中的一些主题——如人睡着后灵魂出去作恶，如毒药猫在夜间乘厨柜飞行，如集体宴聚吃人肉，如毒药猫多为女人——都与欧美女巫传说有相似的地方。这印证着前述历史学者贝格斯的卓见：世界许多文化中都有类似女巫的神话信仰，此反映着人类社会中某种普遍特质，一种解决邻里人群间紧张与冲突之道②。然而，毒药猫故事内涵也有许多与欧美女巫传说不同之处，而这些，只有从当地特定的自然与社会环境中得到解读。

毒药猫传说中受害者的不幸遭遇，显示整个故事产生的主要背景之一是某种社会扰攘不安，或因此带来的恐惧。某种无法预期、解释，然而又经常发生的骚动不安，如流行疾疫与莫名的食物中毒，山中突来的怪风或落石，或无法解释的失足落崖，或人们突然受到动物(特别是家牛)的袭击。岷江上游，在前面我曾介绍，是青藏高原边缘的高山深谷地区。在这儿，山中突来的暴风雪，险峭的山路，可能侵袭人类的老熊、豹子与野猪，野性发作的家牛，有毒的野菜、菌子与水源与外地传来的瘟疫，等等，都可能造成村寨居民的意外伤亡。然而，由于他们垂直利用山间各种资源的混合经济，使得他们不得不时时接触这些危险。毒药猫故事一方面被用来解释这些不幸的根源，一方面借着述说如何"整"毒药猫，来诠释、解除或期望解除这些不幸。女人在这些传说中，或在人们想像的事件中，则成为"代罪羔羊"。

由村寨居民的口述可知，他们认为毒药猫与村寨中的女性有密切关系。在传承上，毒药猫由母亲传给女儿。毒药猫的训练是在熬盘上、火塘或灶边。她

---

① Norbert Elias, *The Established and the Outsiders*; Mary Douglas, *Purity and Danger*; Pierre Bourdieu, *Distinction*.

② Robin Briggs, *Witches & Neighbors*, 3.

的夜间飞行工具是灶边的橱柜。毒药猫又与灶神同一国，或说灶神是毒药猫的祖先。这些女性的日常工作场域与用具以及与女性有关的神或神性象征，都显示毒药猫与女性的密切关系。再者，一般人皆认为毒药猫大多年轻貌美，特别是能变动物的毒药猫。有些人指出，毒药猫女子的眼睛特别迷人，有时她们能透过眼睛放毒。年岁渐老，就只能从指甲放毒。显然毒药猫的"毒性"与其女性特质，或她对男性的性吸引力成正比，因此，毒药猫传说与相关信仰习俗的社会意义，与"女人"在村寨社会中的地位及因此衍生的隐喻，都有密切的关系。

女人在村寨中的地位及在村寨男人心目中的"女人"隐喻，简单地说便是在以男性家族为主的村寨中，媳妇或将为他人媳妇者都是"外人"；她们不但是外人，而且对父系家族的男性成员而言，也是最亲近的"外人"。有些人在讲述亲身经历的毒药猫事件时，常强调这些女子是由外面嫁来的。如以下这位赤不苏人所说：

> 一个寨子有时不只一个毒药猫。那些外村来的女子，我们本寨的一般来说不结亲，一般都是外村来的。一个寨可能原来就是一个血缘，毒药猫都是从其他寨子来的。

女人一方面是家中的一份子或家中的边缘人，另一方面她们也是家内潜在的敌人——就像是火神与灶神一样。在本地传说中，灶神经常向天神传话告密；女人也常将家中的事告诉她的弟兄，也就是对父系家族成员而言的"母舅"。事实上，一句羌族地区的俗谚——"天上的雷公，地上的母舅"——也将舅舅比为具威权的天神。母舅在羌族地区，如前所言，是与父系家族力量相制衡的一股力量。妇女经常引进其弟兄的力量，来干涉儿女的管教、嫁娶与分产等问题。当地人的说法是，舅舅在这些方面有无上的权威。因此在家中大事的决策上，父权与舅权时有冲突。如此，女人不但是外来者，而且她们是引进"舅权"的外来者。在各种毒药猫叙事中，我们可以看到此种关系。譬如，人们相信毒药猫连自己的儿子都要加害，甚至专挑自己的儿子以供其他毒药猫飨宴之用，但绝不害自己的弟兄。在一些流传普遍的故事中，最后被揭穿的毒药猫，被她的父

母或弟兄领回娘家去。就像在现实生活中一样，他们认为妻子与媳妇永远站在她们娘家弟兄的一方，而她们的娘家弟兄——儿子或孙子的舅舅——永远争着操纵他们的外甥。在述说毒药猫如何害自己的儿子时，反映的是一个人站在父系家族观点，对舅权与姻亲的敌意与疑虑。而这些舅舅与姻亲，则属于同一沟中的其他家族，或邻近上游沟中的家族。

在"毒药猫"叙事中，这些女人与动物的关系，特别是她们与猫的关系，是另一个值得注意的问题。在各种羌语方言中，"毒药猫"的发音大约是 du 或 der，原意是"毒人"。但所有的人在说相关故事时，都以汉语称此为"毒药猫"。甚至许多人不晓得"毒药猫"在乡谈话（羌语）中要如何说。在毒药猫故事中，女人最常变的动物就是猫和牛。羌族与邻近藏族在日常生活中与动物有紧密的关系。其中，驯养动物与野生动物是两个被区分的范畴——家内的与外面的、温驯的与野蛮的。然而，"猫"在各方面都是这种"区分"的破坏者。无论是家猫或野猫（豹猫），它们都住在村寨中或附近，伺机偷食家里养的鸡。而且，猫在人类驯养动物史上有特殊的地位，可以被人类驯养的主要是"群栖性动物"，而猫则是人类驯养动物中极罕见的非群栖性动物①。它们与人类之"家"的关系也是若即若离②。由猫的非群栖属性以及它们与人类之"家"的疏离关系，有些学者甚至认为猫从来没有被人类"驯养"过——它们（家猫）只是与人们生活在同一领域空间之中。

无论如何，猫打破驯养动物与野生动物间的区分，就如女人打破本地人与外地人间的区分一样。因此，猫常被认为是"毒药猫"化身的动物，女人则被认

① Roy Robinson, *Cat*, in Ian L. Mason ed., *Evolution of Domesticated Animals*, London: Longman Group Limited, 1984, p. 217.

② 许多人家都有养了多年的猫突然不告而别的经验。离家在外的"野猫"无论在都市、乡村也似乎都适应良好。近年来台湾到处都见到一些病态、落魄的"丧家之犬"，而我们从来见不到这样的"丧家之猫"。这些都说明一个事实：猫原来与人类的"家"就是若即若离的。

为是毒药猫的本体①。无论是女人或猫，在人们心目中她(他)们一方面是家内的一分子，另一方面，她(他)们又都不完全属于这个家，或是家中潜藏的破坏者。特别是，猫在夜间活动，猫眼被认为有特别的魔力，猫与家若即若离的关系，猫个性的阴柔，都使得它更符合社会赋予"有潜在危险性的女人"的象征涵义。或也因此，在欧洲的女巫传闻与信仰中，猫也常与女巫有密切的关连。猫与女人在本地人心目中这种"既非内人，亦非外人"的性质，也是如吉哈德所称，被当作"代罪羔羊"者的社会特质之一②。

六、"内部毒药猫"与"外在毒药猫"

村寨民众认为，毒药猫并不只是一个个的有毒女人，她们又属于一个邪恶的群体，这一点很值得注意。故事中的毒药猫群体在一起定期开会、欢宴，并决定下一个受害者。研究欧洲女巫的学者们也曾注意到，在民间信仰里"女巫们的夜间聚会"(sabbat)是一个重要主题；在调查与审判女巫的过程中，此事被再三询问③。对于"女巫们的夜间聚会"，卡罗·金兹堡(Carlo Ginzburg)认为这是农村巫师 benandanti 祈丰收祭仪被曲解而成；贝格斯则认为这是一种反丰收仪式的想像④。由他们所举出的女巫告解供词中可以看出，作物收成(以及农村中的贫富对立)的确是个重要主题⑤。然而，在羌族的毒药猫传说中却没有这些

---

① 另一个经常成为毒药猫化身的动物则是牛。羌族地区的家牛主要是牦牛、犏牛及少数黄牛。在一年大多时间里它们都被放养在大山里，只在春耕时几只较温驯的被牵下来耕田。由于牛群整年在山中自己觅食、生养，对抗豹、狼与熊，因此一般来说这些牛野性相当强，家牛野性发作触伤主人的事经常发生。因此，本地的牛也是一种打破驯养与野生、村寨内与村寨外区分的动物。

② René Girard, *Violence and the Sacred*, pp. 269—273.

③ Carlo Ginzburg, *The Night Battles*, pp. 99—145; Robin Briggs, *Witches & Neighbors*, pp. 38—56.

④ Carlo Ginzburg, *The Night Battles*, pp. 22—25; Robin Briggs, *Witches & Neighbors*, p. 40.

⑤ Robin Briggs, *Witches & Neighbors*, pp. 41—42.

主题。因为农业在他们多元经济生态中并没有如此绝对的重要性，而且村寨中也没有明显的贫富之分。因此我认为，女巫告解词、传说或毒药猫神话传说中的“夜间聚会”，其文本细节固然反映各个社会或时代的特质。然而“邪恶的女人在夜间聚集”此一主题，同时出现在欧美之“女巫”与羌族之“毒药猫”传说中，此反映的应是更普遍的人类社会心态——也就是人们对各种敌对的邪恶势力或外在人群的恐惧。

贝格斯对“女巫”的诠释值得我们重视。他认为，邻里关系密切的农村社会，是许多女巫传说产生的主要背景；各种现实生活中的挫折与不幸，使得邻人们彼此敌对、猜疑与监视，也使得他们共同推出作为代罪羔羊的“女巫”。由羌族的自然生态与社会背景中，我们可以了解此种邻近人群间的敌意与猜忌如何产生，我们也可以了解为何妇女被怀疑、怪罪而成为所有灾难与不幸的代罪羔羊。然而，毒药猫或女巫“群体”在夜间的聚会以及聚会中的恐怖活动，显示这位“毒药猫”也是一股强大邪恶、污秽势力的代表。因此借着打击“毒药猫”，乡民所欲消除的恐惧不安，不只是收成不好或人畜的疫疾伤亡，更是外在人群与外在世界可能带来的污染、毒化与伤害。

在岷江上游村寨民众心里或潜意识中，“毒药猫群体”可能代表许多不同层次的“外人”——母舅群体(其他家族)、邻村的人以及“蛮子”。而本地人狭隘的我族认同，又使得这些不同层次的“外人”借着“蛮子”而联结在一起。也就是说，本寨其他家族可能有“蛮子”血统；邻村或邻沟有“蛮子”根根的人群更多；更远方，便是些野蛮程度不等的“蛮子”。我们可以称这些外在人群为村寨民众心目中的“外在毒药猫”。

这一层层“外在毒药猫”与村寨内“毒药猫”的关连以及各层次“外在毒药猫”之间的关连，都是相当明显的。在前面我曾提及村寨民众对“族”的概念——以“族”广泛指称我们所谓的地域群体(邻人、乡亲)、血缘群体(家庭、家族)、拟血缘群体(民族)。在如此广泛的“族”概念下，家族、同寨的人、沟中的人都是一层层的“我族”；另一方面，他家族、邻寨的人、邻沟的人，也是一层层的

“外族”。因此，虽然女人都是由邻近家族、邻寨、邻沟嫁来，但在村寨民众心目中或潜意识中，她们多少都是“外族”。

前面我曾提及，村寨居民所谓“根根干净”（血缘纯净）或“不乱搞性关系”的观念，这也可以说明“内在毒药猫”与“外在毒药猫”之间的密切关系。保持家族“根根”的洁净，是本地人婚姻关系中的重要考虑因素。由“母舅”来吹嘘这个家族的根根好，也显示民众认为“不好的根根”可能由女方带来。“根根不好的那家”，在许多民众的心目中便是指有“蛮子”与汉人的根根、有麻风病根根，或有毒药猫根根的家庭。当地一句人们相互咒骂的话，“蛮娘汉老子”，也透露了民众对村寨内各家族“母系”可能有“蛮子根根”的怀疑。虽然“汉老子”——父亲是汉人——也是骂人的话，但人们一般不太在乎承认或宣称祖先来自汉区。骂别人有“蛮娘”，则严重得多，这是由于他们普遍认为一切污秽的、淫乱的、有毒的，都来自于上游的“蛮子”。因此在谈亲时强调“根根干净”，也说明了“外来女人”与“外在蛮子”之间的关连。

女人的不洁与污染力，不只是因为他们可能带来“蛮子”根子，她们对男人的性吸引力也可能为本地带来污染——乱搞性关系而使本地“蛮化”。这也说明为何在村寨民众心中，毒药猫经常是年轻貌美的妇女，她们到了老年时毒性也随之消退。如一位黑虎沟的老人所言：

> 以前不敢说，她听了很不高兴，但群众都知道她是。通常情况下还是长得很漂亮，老了就不那么厉害了，就不那么猖狂了。二十几、三十最猖狂。现在还有人忌讳，但不能说，没得证据嘛。晚上很多人还是不敢走夜路。

在前面我也曾提及，“讲究男女之防”与“乱搞性关系”是民众主观建构的“尔玛”与“蛮子”之区分。毒药猫故事中常出现的场景，一群男女毒药猫一起喝酒、宴乐、吃人肉。在许多村寨居民心目中，上游“蛮子”也经常男女杂处喝酒、宴乐；“尔玛”则是女人不能与男人们一起喝酒，跳锅庄舞都要男女分开来跳。这些都显示毒药猫影射着人们对外在“蛮子”的恐惧与仇恨。

民众以“污染的”或“有毒的”，来表达他们对外界人群的恐惧与敌意。这外界人群或“外族”，是由可能被沾染毒性的邻人直到远方的“蛮子”。因此他们担心邻近家族或邻寨的女人可能带有“蛮子”血统，他们也以“母亲或祖母是蛮子”来咒骂邻近的人。寨子里的人常悄悄警告我，到了上面的寨子或上游地区去不要喝他们的水，或说不能吃他们的东西，“因为他们的水和食物有毒”。甚至在同一寨内，人们也常闲言闲语——那一家或那一地区的水“很硬”，喝了要胀肚子。

总之，使女人普遍蒙上“不洁”之名的，主要是以男性为主体的“我族”认同；一种强调血统与道德洁净的，以洁净与不洁区分我群与他群的家族、村寨与尔玛认同。由于女人是“最亲近的外人”，她们打破村寨人群与外界的区分，打破洁与不洁间的区分，因而被视为不洁、危险与有毒的。她们是一个群体内部的、被经常谈论的毒药猫；虽然，真正被指控或闲言为毒药猫的只是寨中一两位女子。无论如何，谈论这些故事的人，内心深处潜伏着对一层层外在异族世界的恐惧与敌意——由邻近家族、邻村、邻沟直到远方的“蛮子”。

指控或闲言村寨中少数妇女为“异类”，是以她们作为所有村寨妇女及其隐喻的“代罪羔羊”，以避免将所有村寨妇女视为“毒物”。但在村寨的主流意识形态下，一般妇女也加入闲言、咒骂毒药猫的行列。她们却不明白，事实上她们也是毒药猫的隐喻之一，参与咒骂毒药猫更注定了她们在村寨中的边缘地位。无论如何，咒骂毒药猫以及透过毒药猫层层的“他者”指涉，可以强化一个村寨人群的认同（包括一般妇女）。这或许也解释了为何人们讨厌、怨恨毒药猫，但又认为村寨中没有毒药猫也不行。

七、无毒不成寨

在前面那位黑虎羌族所讲的毒药猫故事中，最后天神阻止悔改的毒药猫完全洗去毒性，怕她“洗断了根”。类似的说法普遍存在于毒药猫传说中。相信毒

药猫的村寨百姓，也普遍认为“无毒不成寨”——村里没有毒药猫也不好。为何如此？他们说不出道理来，或有不同的说法。如一位北川青片老人说：

我们说，无毒不成寨；每个都有。没毒药猫，寨子里的水都要闹人，水都不能吃。怕她，但没有她就不好。

述说毒药猫改过自新的故事后，上述那位黑虎沟老人解释道：

有一种瘟神——鬼，只有毒药猫镇压他。一种魔鬼害人，毒药猫没了，害人的瘟神与魔鬼就要猖狂。所以没有毒药猫不得行。就洗了八条河，就没洗了。听说以前毒药猫很多，就那一次洗了后，现在少了，但是还有。毒药猫也是一种毒，无毒不成寨，以毒攻毒，一个克一个。

由某些村寨居民的观点，似乎不能没有毒药猫是由于他们对更严重的魔鬼、毒或瘟疫的畏惧。如果人们意识中对毒药猫的恐惧，来自于他们对邻近家族或邻近村寨的敌意，那么这些比毒药猫更严重的毒或瘟疫，应代表着村寨居民对于更远方的、更野蛮的、更污秽的人群的畏惧。“一截骂一截”的认同背景，是造成“无毒不成寨”这种信念的基础。在此种孤立的村寨生活中，与外村寨的人通婚，特别是娶上游生活较落后村寨的女子，对本寨而言也是一种安全保障的期望，期望因为亲家村寨与更上游村寨人群间的关系，而使本村寨不受上游“蛮子”侵扰。毒药猫所代表的“外人”或“外在世界”，是人们熟悉的、毒性轻微且可被控制或应付的。接受这些“毒”，可以避免或防止更严重而无法控制的瘟疫与魔鬼。另一方面，毒药猫的存在以及在日常生活中对此“外人”之闲言闲语，可强化村寨居民（包括非毒药猫的女人）的凝聚。这种必要的被人们创造、想像的“内忧”，存在于各种范围的“认同”群体之中。

由此两层意义来看，“无毒不成寨”的含意几乎便是“无内忧外患国恒亡”。只是凝聚村寨成员所赖的“内忧”与“外患”，与“蛮子”的野蛮与污秽一样，它们未必是主观想像，也未必是客观事实。对于“本寨”或“本国”的认同，使得一个人群经常以神话与“历史”强化本群体与外在世界人群间的区分，以及本群体内

核心群体与边缘群体间的区分。这些以神话或“历史”所强化的区分，同时也导引村寨人群的文化展演和他们对“外人”及本群内“毒药猫”的敌对行为。于是，体现人群区分的文化展演与敌对行为成为客观社会现实与历史事实。正如在当前国际政治上，有些政治人物经常提醒其民众国家所面临的“内忧”与“外患”，此“内忧”与“外患”经常是一种集体想像。然而，当敌意透过各种文化演示与集体行为影响双方的互动时，内忧、外患也渐成为真实。借此，国家得以团结其主体成员，此即“无内忧外患国恒亡”以及“无毒不成寨”的内在意义。

羌族“毒药猫”的例子说明，人们对许多外界“异人群”的敌意，常反射到他们对本群体内或边缘相当亲近的“他者”身上。相反地，人们对于本群体内或群体边缘相当亲近或近似的“他者”之疑虑，也常强化他们对于外界相关“异人群”的“异类感”与疑虑。如此，在主要群体内或边缘的弱势“他者”，特别容易成为该群体成员化解外界强势“他者”所造成的压力与恐惧的“代罪羔羊”。“内部毒药猫”与“外在毒药猫”相生相成，这是人类社会凝聚认同的一种普遍现象，也是造成许多族群矛盾与民族冲突的主要原因之一。这个现象，可以在世界许多族群冲突的例子上得到印证。这可说是人类社会的严重不幸，也是值得我们深思之处。

八、经验、历史与神话

本章所举的“毒药猫”口述资料，在我们一般的认知中有些似乎可归类为“神话”，另一些则是人们认为村寨中过去曾发生的“历史”，或某人对亲历事件的“经验”。现在经常使用汉语的羌族，他们对神话、历史与经验的区分概念与我们无别。对于神话传说，他们常说那是“条”，“条”在当地四川方言中指随便谈谈的话，真假不必当真。“历史”，他们认为这是过去真正发生过的事。如果有人怀疑，他们会认真地争辩说：“那不是条哟！”至于说到个人“经验”，他们则更清楚地说明，这是亲身经历的。“神话”、“历史”与“经验”各有其特色，然而

此三者又非截然划分，在口述中它们常交错出现并相互影响。以下我借着有关“毒药猫”的一些口述资料，来说明一些可能被我们归类为“神话”、“历史”或“经验”之叙事(narratives)的一些特质，并探讨它们如何形成与互相影响，以及在经由各种媒介的传述中，它们如何成为由个人到社会、由情感到结构的中间桥梁。

被归为第一类的毒药猫故事，我们称之为“神话”。神话，作为一种学术用语它的定义相当分歧。我认为，“神话”的含意必须置于它与其他社会记忆范畴——如“历史”与“经验”——的相互关系背景中，才能得到适当的了解。当人们在述说这一类的“神话”故事时，他们很清楚地知道这只是一种神话传说——所谓的“条”。没有人将之当作真正发生过的事。在故事中，毒药猫或乘橱柜飞行，或由袋中摸出动物毛变成动物，或聚在一起宴乐吃人；毒药猫王子身穿人指甲做的衣服，头插野鸡翎；毒药猫在九条大河洗掉毒性等等。说故事的人回忆他听过的故事情节与伴随的虚构图像，并插入自己的想像与描述；故事中的各种场景与图象，如毒药猫的聚会、人的残肢、母亲在熬盘上教女儿变动物等等，成为故事的主轴图象。这些故事的叙事中没有确定的时间与地点。作为主轴的图象，而非时间、空间，控制着故事情节的记忆与传述。在讲述中，讲述者随时加入自己的意见与评论，并将自己当作事情发生时的目击者，详细描述细节；或将自己作为当事者，以第一人称代表故事中的人物发言。因为这只是讲故事，所以他们可以作这些虚拟与添饰。这一类故事不多，但传述的范围很广很普遍。变动物的毒药猫，是这类故事中的主角。

第二类毒药猫叙事，是村民们所相信的“过去曾发生的事”。我们可以称之为村民心目中的“历史”，一种以口述传递的本土历史。这类故事的述说，通常由“我们寨子里有一个人”或“某某寨有一个人”开始。然后便是这些人遇到一些奇怪或不幸的事之经过。如一位黑水双溜索的人所说：

> 毒药猫的传说有，我们喊“毒射甚”。他们摆，女孩子会变成猫还是什么的。希尔一个人是裁缝，有一天晚上，什么声音都有。后来又有人的声

音，是谁都听得出来。后来他就把门打开了。毒药猫说："今天一定要把他吃了。"就把他拖出去到路边。后来另一户人家出来解手，毒药猫才把他放了。后来那房子就甩在那了。

在这些作为"历史"的叙事中，有特定的人物与事件，或也有特定的地点与时间。最重要的是，人们相信这是真实的。当地社会记忆中真实的人物（某寨某人或某有姓名的人），或线性时间上的某一点，或作为过去遗存的现实存在之物，都被用来强调事件的真实性。如在上例中，人们经验中熟悉的地名（希尔）与职业（裁缝），被用来特殊化这个故事中的人物，使听者觉得这个人是真实存在的，因此也使他们相信此事是真实存在的。最后，现在仍存在的废弃房子，被用来进一步强调整个事件的真实性。这一类作为"历史"的故事，它的社会功能在于以人们相信的"真实过去"，来合理化一些本土知识。叙事中特定的人物、地点或物，是使整个述说"真实"的关键；相反地，事件本身是否真实却无法得到证实。因此，只要它们被当作"过去真正发生的事"，述说者便需以特定人物、地点或事物来维系与传递此社会记忆。在述说中，旁观者与当事者的立场较少，或不见于叙述之中，因为这种主观见解，可能破坏叙述的客观与真实性。这一类"历史"中的主角，主要也是变动物的毒药猫。

第三类叙事，是述说者个人的经验与记忆。如下面北川小坝人的个人经验回忆，他说：

以前毒药猫的传说，我们刘家也有。我一个小弟弟，小时候我七八岁，常背着他玩。一个老婆婆拉他的手，逗他玩。回来就不好了，当时是急惊风，现在说就是肺炎。后来就死了，人家说就是那老太婆害死的。听说她一个竹筒筒里什么毛都有，她摸到什么就变什么，她害有仇的或是最亲近的。

一位茂县赤不苏中年人，也曾告诉我一段他的经验。

我一个嬢嬢，她一个女婿去帮忙。晚上回来遇到一个牛，就跟那牛扭

来扭去打，把那牛甩到坎子下去了。他跑回来，后来几个舅舅跑去看，牛没看到，地上有扭打的印子。回来那孃孃就病了。送到成都去医都没医好，就死了。我妹妹也着过一次。肚子胀，吼。我妈妈去向那毒药猫说：娃儿肚子胀，啥子原因呢？你能不能给她想个办法。去跟她打招呼，后来才好。

以上两人所陈述的过去经验，都难以说明真与毒药猫有关。事实上是，社会中流传的“神话”与大家所相信的“史实”，提供人们经验外在世界的一种文化心理结构。夜间奇怪的声音、家畜的异常行为，或人们遭受疾病或死亡，都在此种文化心理结构中得到解释。所谓“经验”，事实上是透过文化所获得，并经过文化包装的个人对外界之印象与记忆[①]。它们作为一种个人记忆，由于在各种公共场合中被讲述，而成为社会记忆的一部分。然后，它们更强化了当地与毒药猫有关的文化心理结构，此文化心理结构，也就是英国心理学家巴特雷特（F. C. Bartlett）所称之“心理构图”（schema）[②]。“区分”与“认同”是此“心理构图”的核心。在这些叙事中，人物、时间、地点与事件（人得病或死亡）或都是真实的，人们只是建构（或虚构）事件与毒药猫之间的关系。在述说中，讲述者站在参与者角度的描述，讲述者本身的存在是故事真实性与说服力的主轴。目前许多人认为“女人会变成动物害人”是不可信的，因此大多数人在讲这一类的本身经验时，所说的都是“指甲放毒的老女人”。

对于神话、历史与个人之经验记忆，历史学者与人类学者都十分感兴趣。历史学者常在口述“神话”中，探索某些历史事实或社会现实的残留[③]，或由个人

---

① F. C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932. 有关 F. C. Bartlett 等学者对集体记忆的研究，以及集体记忆与人类社会认同的关系，请参考拙著《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，页 45—51。

② Bartlett, *Remembering*, pp. 199 200.

③ Joseph Miller ed., *The African Past Speaks*, Hamden, CT: Archon, 1980; Roy Willis, *A State in the Making: Myth, History and Social Transformation in Pre-colonial Ufipa*, Bloomington: Indiana University Press, 1981; Paul Irwin, *Liptako Speaks: History from Oral Tradition in Africa*, Princeton: Princeton University Press, 1981.

口述记忆中重建近代历史与社会①。人类学者或文化研究学者，也经常探讨神话中是否含有历史真实，或神话是否由一个真实的过去事件所引发②。争论历史事实是否透过神话而形成一种影响历史发展的结构，或是文化结构创造神话与历史事实③。或与西方接触的历史经验，如何在土著社会中透过神话、历史等不同社会意识模式与文类而再现④。在这些研究与争论中，学者们常探讨、定义哪些是神话，哪些是历史，哪些是个人经验。然而，我们可以从另一个角度去思考这些问题。神话、"历史"与个人经验记忆，都是一些经由口述或文字传递的社会记忆。它们是在某种社会情境中被流传的"文本"，在一个社会里它们呈动态存在，透过语言、文字的文化符号涵义以及其特定的叙事结构，影响人们的个人经验建构，强化相关的社会情境与此社会情境中人们的集体行为，因而造成社会现实与历史事实。如此新的社会现实与历史事实缔造新的历史记忆与个人经验，透过社会化的书写、讲述也影响神话、历史叙事中语言文字符号的社会文化象征意义。

譬如在有关毒药猫的叙事中，邻近家族、村寨间的冲突与对立，婚姻产生的父权与舅权冲突，对外在"蛮子"世界的敌意与仇恨，以及对疾疫与意外死亡的恐惧等等，都是产生这些神话、历史与个人经验记忆"文本"(text)的"情境"

---

① Paul Thompson, *The Voice of the Past: Oral History*, second edition, Oxford: Oxford University Press, 1988.

② René Girard, "Generative Scapegoating", and "Discussion", in Robert G. Hamerton-Kelly ed., *Violent Origins*, Stanford: Stanford University Press, 1987, pp. 73—105, pp. 106—148; Renato Rosalso, *Anthropological Commentary*, in *Violent Origins*.

③ Marshall D. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981; Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

④ Jonathan D. Hill, "Introduction: Myth and History", in Jonathan D. Hill ed., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Chicago: University of Illinois Press, 1988; Terence Turner, "Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society", in Jonathan D. Hill ed., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, pp. 235—281.

(context)。在因疾疫与意外死亡所造成的社会骚乱中，外村寨嫁来的少数女人被异类化而成为代罪羔羊，背负所有疾病与死亡的罪，然后在叙事中被杀死或被赶回娘家。在述说这些神话、"历史"或个人经验时，透过如"猫"、"牛"、"女人"、"吃人肉"等语词在本地社会文化中的符号涵义，透过叙事中的图象、场景的象征意义，"文本"透过各种叙事模式将语言化为更深沉的文化符号，影响人们的历史记忆建构与个人对外界事物的经验。如此，人们企图消解的不只是对一个疾疫或死亡事件的恐惧，也希望借此疏解对一层层外在敌对势力的恐惧。同时在此"文本"叙事中，相关"情境"得到强化。"情境"影响个人经验建构与此社会情境中人们的集体行为，如他们与邻近家族、邻寨、邻沟人群的磨擦冲突事件，如他们联合邻近各寨抵抗上游"蛮子"进犯或惩其罪行的事件。

许多羌族朋友都曾对我说，他们自小受毒药猫故事折磨的经验。从很小的时候开始，他们坐在火塘边听毒药猫及其他故事，这是村寨生活中相当重要的一部分。"毒药猫"让小孩子不敢出去上厕所，长大后不敢走夜路。然而，对我，一个村寨外的听故事者来说，这些故事并不特别恐怖。因此这也让我相信，恐怖并非完全来自于故事情节，而是来自于故事情节与当地社会情境的结合。"文本"之意义，在于"文本"与"情境"的相互诠释，文本产生于情境中(texts in context)，情境也在文本中浮现(context in texts)。若将文本视为一种"表征"(representation)，情境为社会现实本相(reality)，则此正如布迪厄(P. Bourdieu)所称的"本相的外在表征"(representation of reality)以及"表征下的现实本相"(reality of representation)[①]。

一个人在此"情境"中成长，不断从中得到社会文化所赋予之各种身份，并认知各种社会区分。他们逐渐学习分辨不同层次的"我们"与"他们"；他们是异类、不洁的、危险的、有毒的。于是，无论是女人、动物、疾病、不洁，在语言中都逐渐被赋与更深层的文化涵义。对一个成年男子而言，所有对外界的敌意与恐

---

① Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, pp. 482—484.

惧、父权与舅权的冲突、强调洁净所致的性压抑，都投射在村寨成员的疾疫与意外死亡所造成的骚乱之上，而外村寨来的少数女人则成为代罪羔羊。个人在此文化心理结构中，经验到周遭发生的诡异或不幸事件，也在此心理结构中将之合理化而成为个人的经验与记忆。有些令人“印象深刻”的例子，也就是其戏剧化情节符合内在社会文化结构（或神话模式）的例子，人、物、时、地被特化且被广泛传布，成为大家相信的“历史”。在述说这些个人的“经验”，或村寨中流传的“历史”，或有关毒药猫的“神话”时，他们疏解各种的社会紧张，凝聚村寨或家族认同，并再度强化各层次的社会区分。一个人在成长中，由听故事者渐成为说故事者；“情境”也因此得以传递下去。

九、“现在毒药猫少多了”

近半世纪以来，岷江上游与北川地区有很大的社会、政治变迁，也因此相当程度地改变了“毒药猫”叙事所依持的“情境”。在民族识别、分类使得“尔玛”成为羌族之后，由于知道过去邻近的“蛮子”与“汉人”其实都是羌族，“大家原来是一个民族”，邻近村寨与各沟之间的敌意与冲突因此减缓了许多。过去较远的“蛮子”或“猼猓子”，也成为今之“藏族”，由于新的历史知识告诉他们，藏族也是古羌族的后裔，因此他们认为“藏族”也不必是可怕的异类。新的生活经验是，在国家力量所维系的秩序下，所有的族群歧视都被禁止；在新的资源分配、分享体系下，各沟各寨之间也不再有严重的武装暴力冲突。州政府经常举办的各种庆典活动中，羌族与藏族更一起展现本地少数民族风情。在社会治安上，出外做买卖，除了偶尔还遇上一些小盗小劫外，基本上安全无虞。更由于交通开发，人们与外界的接触更广，改变了孤立的“尔玛”对外界的恐惧。由于有较多外出工作及受教育的机会，女人的社会地位也得到改善。从前封闭的嫁娶模式，除了高山深沟村寨外，一般都有相当改变。在疾病方面，对于流行疾疫与更普遍的“胀肚子”，如今在卫生与医疗知识宣导下，人们知道那是鼠疫、结核症、热病

等等，也知道可以不食生水、避免接触病人与消灭蚊蝇等方法来防治。这些社会情境的改变，影响“毒药猫”各种叙事文本。简单地说，人们普遍觉得，过去毒药猫多，现在则是少了；或者说，过去毒药猫比较凶，现在则不那么厉害。

相关的民族、历史与科学新知，偶尔仍被个人用以强化原来的社会文化结构，但大多数人借以重新塑造个人的经验与记忆。人们不太争论“神话”，因为他们知道那不是真实的。然而他们在讲述中，随时“加油添醋”或赋予新的诠释。相反地，他们争论、讨论共同的“经验记忆”与“历史”，在这过程中“过去的真实性”卷入世代、知识与权势的阶序关系之中。在此过程中“历史”被重新诠释，而“神话”也因其构成的人、物与事等词汇的文化涵意被修正而有新的意义。或者，神话因失去其社会情境而逐渐失去其流传动力。

但这不是说，新知识使得人们不再以“毒药猫”为代罪羔羊，来消除社会紧张与压力。新的“理性”并没有完全让人们从毒药猫故事所反映的“族群中心主义”(ethnocentrism)中醒觉。只是，人们在另一种认同典范下寻找新的“代罪羔羊”。一个羌族知识分子曾对我说：“毒药猫大部分都是女的，这是民族内部的一种分裂。”这句话的含意是，既然现在大家都是一个民族，就不应该如此歧视内部的个别成员或次群体。原来根基于村寨认同结构的有毒的、污染的、不洁的、野蛮的“毒药猫”概念，被置于新的民族分类架构之中。同时，在各沟之中，虽然目前其居民都自称羌族，但各家族、村寨之间的资源共享、分配关系并未改变，家族、村寨与邻近各沟之间仍不断有些小冲突磨擦——这说明了为何人们认为，虽然少了很多，但至今毒药猫还没有断根。

毒药猫不仅在羌族中不容易“断根”，在所谓的“文明世界”中也从来没有“断根”过。从更一般性的意义来说，“毒药猫故事”不止广布于岷江上游的村寨人群间，它也广泛存在于世界各人群间；无论是在土著，或是现代都市人之间。这便是为何在许多社会中，女人、弱势群体与社会边缘人常被视为有毒的、污染的、潜在的叛徒或破坏者。在社会动荡骚乱之时，他们常成为代罪羔羊。这也说明了人类似乎一直生活在群体各自建构的“村寨”之中。孤立(区分与边界)

让我们畏惧外在世界，我们也共同建构或想像内部边缘的毒药猫（内忧）或外在的毒药猫（外患）来孤立自己。当外面的毒药猫对一个群体产生威胁与恐惧时，内部或邻近的毒药猫成为代罪羔羊；与内部毒药猫间持续的、经常的敌对，也投射在对外界敌人的敌意与敌对行为上。这些“区分”与敌对行为，相对地也引起被区分者与受敌对者的人群“区分”概念与相应的行为。于是，在各自强调区分的文化心理下，这些内忧、外患也成为客观现实与历史事实。因此，“无毒不成寨”的一般性社会含意便是：一个社会人群赖其边缘的维持而凝聚，而此边缘的形成及其本质与变迁，永远摆荡在历史想像与历史事实之间。

历史篇

导 言

在第三章中，我介绍、分析岷江上游村寨人群各层次的族群认同与区分。这些认同区分概念，目前不同地区、世代、性别之羌族民众对其认知有别；无论如何，"民族化"为本地的认同与区分体系带来很大的影响。所谓"民族化"，我是指近代"民族"概念下的民族分类与识别以及因此产生的民族自觉过程。在"民族化"之下，现在本地民众普遍知道自身为"羌族"，也大概知道其他还有哪些地方的人是"羌族"以及哪些人是"汉族"与"藏族"。过去模糊的、相对的"赤部"、"尔玛"与"而"的概念，如今分别等于他们民族知识中的"藏族"、"羌族"与"汉族"。而且，现在乡间民众常自我解嘲地说，过去是因为知识封闭，不知道大家都是羌族，所以才会"一截骂一截"。所谓"知识"，也就是创造羌族与羌族认同的知识；它们主要是一种"民族历史知识"与"民族文化知识"。在以下的"历史篇"中，我将介绍这些民族历史知识，并说明造成此"历史"的历史过程。我也将介绍本土观点的"历史"，以及以上两者的合流——民族化下本土观点的"历史"。最后，由各种的"历史"与历史中，我说明当前"羌在汉藏之间"此族群特质的由来。

近十年来，在许多社会与人文科学研究中，“历史”与人群认同间的关系都受到相当瞩目。在族群本质研究中，“历史”、社会记忆或人群间一种共同起源想像，常被认为是凝聚族群认同的根本情感源头①。在“国族主义”（nationalism）研究中，学者也注意到“历史”建构与“国族”（nation）意识间的关系②。在过去著作中，我也曾以社会历史记忆的形成与变迁，来说明族群认同的根基性与工具性本质。以族群认同的根基性而言，我认为族群成员间的根基感情产生自仿真同胞手足的同源情感；它的工具性便在于，此种“同源”记忆经常在人们的争辩与操弄之中，因而“起源”也被修饰、改变与遗忘以应和环境变迁③。这说明为何在许多强化族群或民族认同的社会回忆活动中，人们经常在追溯、寻索、创造及争论“共同起源”。由这样的角度来看“历史”，事实上前面我对岷江上游村寨社会的介绍中，已涉及了一些“历史”问题——凝聚各村寨人群或村寨中各家族的“弟兄祖先故事”，便是以“同胞手足”来强化根基情感的“历史”。

我们每一个人都生活在各种认同与区分体系（如阶级、族群与国族）之中；我们因此熟悉相关的正确“历史”，也常常经验到“历史事实”如何被争论与一再被重新书写。无论如何，这都是我们所熟悉的“历史”。然而，在与人类各种社会认同相关的“历史”研究中，或透过“历史”对人类社会认同的探讨，“历史”都被理解为一种被选择、想像或虚构的社会记忆。如此对待“历史”的态度，近年来常见于文化或社会史的底层研究（subaltern studies），社会记忆研究取向的口述历史研究以及历史人类学之中。学者们的研究不仅是人们如何在“现在”中

---

① Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman ed., *History and Ethnicity*, London: Routledge, 1989; Harold R. Isaacs, *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, pp. 115—143.

② Eric Hobsbawm and Terence Ranger ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 12—13; Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, New York: Basil Blackwell, 1987, pp. 174—200; Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, pp. 17—50.

③ 王明珂：《过去的结构：关于族群本质与认同变迁的探讨》，《新史学》5.3，1994，页125—26；王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，页52—60。

建构“过去”,也探索“过去”如何造成“现在”①。后一研究中的“过去”,不只是一些历史事件与人物,更重要的是造成这些历史事件与人物的,以及因社会记忆之展演而重塑的,是各个时代、社会阶层人群的历史经验、历史心性或历史文化结构②。

这种研究趋势,自然使学者对于“历史”一词有相当宽广的定义,也产生许多关于历史本质的争论:譬如,“历史”与“神话传说”的界线究竟何在?在某一文化中被认为是“历史”的叙事,在另一文化中是否就相当于“神话”③?是否在不同的文化与社会结构下,人们有不同的历史心性或历史意识,因此产生不同的“历史”记忆与叙事方式?因此,文化史学者探究千百年前古代社会人群的历史心性④,社会人类学者探究千百里外各种异文化人群的历史与时间意识⑤,部分口述历史学者也在主流历史所创造的社会边缘人群间,采集口述记忆以分析

---

① M. Bloch,“The past and the present in the present”, *Man* 1977.12, pp. 278—292; Joanne Rappaport, *The Politics of Memory: Native historical interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

② 有关结合口述记忆、文本与展演的研究,见 Stuart H. Blackburn, *Singing of Birth and Death: Texts in Performance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988; Dwight Fletcher Reynolds, *Heroic Poets, Poetic Heroes: The Ethnography of Performance in an Arabic Oral Epic Tradition*, Ithaca: Cornell University Press, 1995. 关于历史心性、相关文类与文本叙事,以及历史记忆的夸耀、展演与攀附所造成的社会(历史)变迁,请参考王明珂:《历史事实、历史记忆与历史心性》,《历史研究》2001 年第 5 期,页 136—147;王明珂:《论攀附:近代炎黄子孙国族建构的古代基础》,《历史语言研究所集刊》73 分 3 本,2002 年,页 583—624。

③ 相关讨论见 Jonathan D. Hill ed., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Chicago: University of Illinois Press, 1988; Joanne Rappaport, *The Politics of Memory: Native historical interpretation in the Colombian Andes*.

④ 如法国历史学者 Jacques Le Goff 有关中古欧洲社会之心性及其变迁之历史研究。见其所着 *Time, Work & Culture in the Middle Ages*, trans. by Arthur Goldhammer, Chicago: The University of Chicago Press, 1980。

⑤ 如 Renato Rosalso, *Iloggot Headhunting 1883—1974 : A Study in Society and History*, Stanford: Stanford University Press, 1980; Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago: The University of Chicago, 1985; Janet Hoskins, *The Play of Time: Kodi Perspectives on Calendars, History and Exchange*, Berkeley: University of California Press, 1993.

其特有的历史心性与叙事模式[①]，其目的都在探求"历史"的本质以及社会历史记忆与人类社会间的关系。为何选择这些"边缘的"案例？主要的理由是：在这些边缘时间（古代）、边缘文化空间（土著）与边缘社会（弱势者）人群中，我们比较容易发现一些违反我们既有历史心性与典范历史的"异例"，因此可以让我们借由对自身历史心性与典范历史的反思，来体察"历史"的本质及其社会意义。以此而言，羌族的例子有特殊的意义：在历史上他们被汉人认为是一个古老的民族，在空间上他们生活在青藏高原边缘的高山深谷之间，在社会上他们是中国少数民族中的少数民族；更重要的是他们处在汉、藏两大文化体系间，也就是说，他们同时属于汉、藏的边缘。

因此对于"羌族历史"的探索有多重意义。首先近代国族主义（nationalism）在 19 世纪末传入中国，伴随而来的便是"民族"或"国族"（nation）概念以及相关的新学术工具。在此种新的民族概念与新学术之下，清末中国知识分子透过历史研究与书写，建立中华民族此一国族概念；同时也透过历史研究与书写，将传统中国四裔人群纳入此国族之内。在以下第五章中，我将介绍这个典范"羌族史"以及此"历史"的建构过程。当今羌族，便是由此"历史"得其民族生命。近年来，许多西方学界的国族主义研究或近现代研究者，在其研究中或说明在近代国族主义下"民族传统"的创造过程，或解释在国族主义风潮下许多"民族"如何被建构[②]。在这一层次上，我同意他们的观点，羌族的例子也支持这些"近代主义者"（modernists）的观点。

然而，从另一层次来说，晚清以来的"羌族"与"羌族历史"建构，只是两千多

---

① Popular Memory Group, *Popular memory: theory, politics, method*, in Richard Johnson et al ed., *Making Histories*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982; Paul Thompson, *The Voice of the Past*, second edition, New York: Oxford University Press, 1988.

② Benedict Anderson, *Imagined Communities*, rev. edition, London: Verso, 1991; Eric Hobsbawm and Terence Ranger ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; Pamela Crossley, "Thinking about Ethnicity in Early Modern China," *Late Imperial China* 11.1, 1990: pp.1—35.

年来“华夏”不断建构其西方族群边缘过程的最新阶段，或许还不是最后阶段。由商代到汉代，随着华夏认同的向西扩张，当西边原被称作羌的人群由于“失忆”而成为华夏之后，更西边的人群便被华夏称作羌。如此，华夏的羌人概念也就不断向西推移。到了汉代，在青藏高原东缘形成一狭长羌人地带——这便是汉晋时期的华夏西边族群边缘①。在本书中，我延续上述研究，说明隋唐及此后“羌人地带”上的许多人群，如何被汉人重新归类为“番”或“夷”，因此造成“羌人地带”在唐代之后逐渐萎缩。20 世纪上半叶，便在这样的历史与历史记忆基础上，“番”被划分为藏族，“夷”被划分为彝族，而被认定为羌族的只有四川阿坝州东南与北川的部分人群。在第六章中，我将说明此一绵长的历史过程。由这一层次来说，前述国族主义研究或近现代史研究者，对“民族”或“传统”的理解显然有不足之处；他们都忽略了当代“民族”与“传统”之形成，有其近代之前的历史与历史记忆背景。

最后，羌族也被自己所选择、创造与润饰的“历史”所塑造。他们有其本土的“历史心性”，在第七章中，我将从这种本土“历史”中探索一种“另类历史”——弟兄祖先故事。此“另类历史”，也让我们可借以了解中国传统的“英雄祖先”历史心性。在接触民族概念与以汉文传递的历史知识之后，在“弟兄祖先故事”与“英雄祖先历史”两种历史心性的转化糅合下，羌族知识分子选择、创造自己的“历史”，以建立羌族认同，第八章说明这个过程。

① Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries*, Ph.D. diss., Cambridge, MA: Harvard University, 1992.

第五章　羌族史:典范与解构典范

自古以来,中国人对于"羌"便有丰富的历史记忆。近代学者根据殷商甲骨文、先秦史料、《后汉书・西羌传》以及较晚更丰富的史料记载,来建构由商代绵延至近代的"羌族史"。这样的"历史"说明了"羌族"的起源、分布与迁徙,以及更重要的,他们与中华民族下各民族间的关系。这样的"羌族史",也就是我所称国族主义观点下的"典范历史"(master history)。然而,这些创作"羌族史"的中国知识分子,除了受一些新西方思潮模塑之外,本身又是中国历史的产物与历史记忆的承载与诠释者。以下,我先介绍典范的羌族史及其意义。其次,我将在近代国族主义发展的背景下,说明此"典范羌族史"的形成过程,这也是一种对于"近现代"的解构。

一、典范的羌族史

在中国史研究中,"羌族史"不是一个顶热门的主题,以此为题的专著并不太多。然而,在近代以来的中国史学中,"羌"的问题涉及许多甲骨金文学、经籍

训诂、神话与历史研究。因此，关于“羌”之枝节研究，广泛且普遍与中国上古史研究紧密结合。虽然在细节上有些争论，百年来许多共识在中国史学中逐渐形成，凝聚为目前一些“羌族史”的蓝本。我称之为“典范的”羌族史，是因为这些观点以及背后的学术逻辑基础，几乎已成了学界共识；另一方面，这样的“羌族史”的简化普及版，已透过各种媒介成为一种历史或民族常识。

根据这些典范的“羌族史”，羌族的来源至少可追溯至商代。甲骨文中有“羌”，他们是商人的西方敌人。根据卜辞地理研究，“羌”大致分布于豫西、晋南或陕西东部①。殷商卜辞中常有商，或其属国与羌之间的战争记录。卜辞也记载，被俘的羌人被商人用在祖先祭祀中为牺牲或成为商人的奴隶②。

由于“羌”与“姜”在文字上的相似，殷商之羌人又被认为与中国古史中的“姜姓”之族有关③。在基于“神话学”的古华夏研究中，这一族群被认为出于传说中的姜姓“大岳”或炎帝神农氏（姜姓）；在西周到春秋战国时期，他们也就是申、吕、齐、许等姜姓之国的统治家族④。如此，姜姓或羌人被认为是一古代民族集团，所谓“神农集团”或“姜炎集团”，他们的文化特征是一种与羊有关的岳神信仰。学者们又认为，随着羌人的迁徙，羌人的岳神信仰也散布四方，这便是中国四方“五岳”之说的由来⑤。“姜炎集团”由西往东迁，与“黄帝集团”发生接触、争战，最后两族融合——这是许多研究早期“华夏”形成历史之学者的普遍看法。另一种看法是，根据中国上古典籍《国语》记载，黄帝、炎帝为兄弟，因此有

---

① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，北京：科学出版社，页 281；李学勤：《殷代地理简论》，北京：科学出版社，1959，页 77—80；[日]白川静：《羌族考》，甲骨金文学论丛第九册，1958，页 45；[日]岛邦男：《殷虚卜辞研究》，温天河、李寿林译，台北：鼎文书局，1975，页 404、页 423。

② 顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》，《科学战线》1980 年第 1 期，页 118—120。

③ 章炳麟：《检论・序种姓》；傅斯年：《姜原》，《历史语言研究所集刊》2 卷，1930 年第 1 期，页 130—135。

④ [日]森安太郎：《中国古代神话研究》，王孝廉译，台北：地平线出版社，1979，页 149—174；[日]白川静：《羌族考》，第 4—6 章；印顺法师：《中国古代民族神话与文化之研究》，台北：华冈出版公司，1975。

⑤ 顾颉刚：《四岳与五岳》，《史林杂识初编》，北京：中华书局，1962；[日]白川静：《羌之岳神崇拜》，《羌族考》，第 4 章。

些学者将炎帝与黄帝视为同一民族集团,“炎黄”集团,相对于“风偃”与“苗蛮”集团[①]。另外,中国历史上第一个王朝夏的始祖大禹,据记载他“生于西羌”,有些学者也因此及其他证据认为夏民族为羌人[②]。

周人与姜姓之族或羌人的关系,是近代以来中国上古史研究中的重要主题。据中国古文献记载,姬姓周人的祖源为“姜嫄”;在周克商的战争中,有姜姓部族或羌参与[③];西周时,周王又常娶姜姓族女子为妻。因此学者皆认为“羌”或“姜姓族”是周人的西方盟友。或者说,姬出于姜姓之族,或两者原是一大族下的两个支族[④]。在周克商之后,有功的“姜姓族”被分封于东方而东迁,这就是西周与春秋时期历史上的申、吕、齐、许四国。留在渭水流域的姜姓族,主要是“西申”之国,后来勾结犬戎发动变乱,逼使周王东迁而结束历史上的西周。

“戎祸”不仅结束了西周政权,也延续到春秋战国时期。由于战国文献中有“姜戎氏”与“姜姓之戎”,又由于姜姓之申侯曾勾结犬戎灭了西周,因此姜姓之族(以及羌人)又被认为是广大“戎人”的一部分。也就是说,羌或“姜姓”之族东迁而渐文明化的支族成为华夏的一部分;留在西方、北方未开化的族群,便是“羌”或“戎”[⑤]。战国时西方的“戎”或“羌人”有一个文化特点,根据战国至汉初的中国史籍,这些人死后行“火葬”。根据《后汉书》记载,由于战国时华夏与秦的驱戎,部分戎人纷纷往西逃遁,后来成为汉代甘肃、青海黄河上游与湟水流域的“西羌”。但今之学者多认为,汉代河湟西羌是广大的羌、戎最西方的一支,他们一直住在那儿。如顾颉刚认为,住得较远的戎人,因山川阻塞与华夏关系绝少,而能保存其原来文化与种族,这便是秦汉时代的河湟羌人[⑥]。又如,冉光荣

---

① 徐旭生:《我国古代部族三集团考》,《中国古史的传说时代》,北京:科学出版社,1962。

② 徐中舒:《夏商之际夏民族的迁徙》,李绍明、程贤敏编,《西南民族研究论文选》,成都:四川大学出版社,1991,页 68—75。

③ 中国民俗传说中,姜太公佐助武王伐纣之事,便是此历史记载的民间版本。

④ 傅斯年:《姜原》;钱穆:《周初地理考》,《燕京学报》1931 年第 10 期,页 1—54。

⑤ 顾颉刚:《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》,页 120—125。

⑥ 顾颉刚:《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》,页 131。

等认为，秦汉之河湟羌族有的尚在原始狩猎经济阶段，是羌人中最后进的部分[①]。

据中国史籍记载以及学者之研究，河湟羌人受迫于秦人的军事压力，继续大规模地远距离迁徙。向西发展的发羌、唐旄，出赐支河曲西数千里，后来成为藏族先民的一部分。往西北，迁到新疆天山南麓的一支，成为“婼羌”。更有大量的羌人向西南迁徙，成为岷江上游的羌人[②]。甘肃东部与青海东部的河湟羌人，在汉代造成严重的“羌乱”。汉以进剿、移民、屯兵等种种手段对付羌人，却由于汉将部分受降羌人部落迁于内地郡县，使得“羌祸”延烧到渭水流域各郡县。对羌人的战争军费付出过巨，西北诸郡又因战祸凋敝，此为造成汉帝国衰亡的重要原因之一。学者认为，由汉到南北朝时期，羌人不断内迁，如此虽造成许多动乱，也因此造成民族之融合。汉化程度高的南安羌人姚氏，在南北朝时期曾建立一中国式的朝廷“后秦”。

唐代崛起于西方的“吐蕃”，据学者研究，其得名由于“发羌”[③]；其所并吞的苏毗、羊同以及党项、白兰、白狗等人群，在中国古文献记载中也都是“羌人”。由于接受并传播藏传佛教的吐蕃，被认为是当今藏族的直接祖先，因此羌人也被认为是藏族形成的重要成分[④]。9 世纪末，吐蕃陷入衰乱中时，党项羌崛起，建立西夏王国。这是一个仿效唐宋制度建立的王国，13 世纪为蒙古所灭。自唐宋以来，陕西渭水流域羌人逐渐融入汉族，而甘青河湟地区与川西北的羌人，也分别融入汉族、蒙古与藏族之中。最后在明清时期，只剩下岷江上游及附近北川地区有羌、羌番或“羌民”存在[⑤]。岷江上游汶川、理县一带的“羌民”，在 20 世纪上半叶以来终于被识认定为“羌族”。

以上“羌族历史”之建构，除了基于大量的中国文献之外，学者们也尝试由

---

① 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，成都：四川民族出版社，1984，页 47。

② 同上；顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》。

③ 姚薇元：《藏族考源》，《边政公论》1944 年 3 卷第 1 期。

④ 安应民：《吐蕃史》，银川：宁夏人民出版社，1989，页 1—21。

⑤ 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，页 191—204。

考古学、语言学上寻求支持。如甘青河湟地区的齐家文化、卡约文化、寺洼文化、火烧沟类型、诺木洪文化、辛店文化与安国类型文化，以及新疆的战国时期火葬墓，都曾被认为是羌人文化的遗存。除了这些考古文化遗存的地理分布及所跨时代，与前述历史上的羌人活动时、空相契合外，主要的证据是随葬的牛、羊骨与少量的火葬遗存①。考古学者也宣称有些考古证据，可证明西周时期渭水流域姜姓族与羌的关联，在这方面，最著名的便是邹衡的相关考古研究。他由关中地区先周文化中存在的两种鬲——分裆鬲与联裆鬲——来印证文献中的姬姓族与姜姓族。联裆鬲来自山西地区的光社文化中，分裆鬲来自于甘肃地区的辛店、寺洼文化中；前者代表姬姓黄帝族，后者代表姜姓炎帝族。姜姓族由西往东迁，姬姓族由东向西迁，两种考古文化交融于渭水中游一带②。许倬云与 Katheryn M. Linduff 也认为，先周族原先活动在山西、陕西北方高地，吸收光社文化与草原居民的文化。在古公亶父时，他们又迁至泾水上游，定居于岐山并与姜姓结盟，此时期羌族文化遗存，表现在寺洼与安国文化之中③。1980 年代陕西扶风县刘家的辛店文化墓葬发掘，使学者对于从考古上证明羌与姜的关系更具信心。由于辛店文化与历史记载中的西羌地理分布部分重叠，刘家文化墓地普遍随葬石头之习俗与文献中羌人崇拜白石的记载一致，又由于死者头部的双联小铜泡可能是发卡，反映了文献记载羌人披发的习俗，因此发掘者称之为姜戎（姜姓羌族）墓葬④。

在语言学方面，20 世纪上半叶以来国族主义下的语言学研究，为中华民族之结构建立语言学框架。羌语，在此框架中为汉藏语系中之藏缅语族下，羌语

---

① 夏鼐：《临洮寺洼山发掘记》，《中国考古学报》4，1949 年，页 95—96；文物编辑委员会：《文物考古工作三十年》，北京：文物出版社，1979，页 143。

② 邹衡：《论先周文化》，《夏商周考古学论文集》，北京：文物出版社，1980，页 297—356。

③ Choyun Hsu & Katheryn M. Linduff, *Western Chou Civilization*, New Haven: Yale University Press, 1988, pp. 33—67.

④ 陕西周原考古队：《扶风刘家姜戎墓葬发掘演示文稿》，《文物》1984 年第 7 期，页 16—29。

支语言的一部分①。汉藏语系→藏缅语族→羌语支→羌语，如此一层层由大而小之语言涵括结构，与民族学者所称的中华民族→藏族与部分西南民族→氐羌系民族→羌族，此一层层由广而狭的民族结构相互呼应。西方著名中国古代史学者蒲立本（E. G. Pulleyblank）也认为，姜姓族与姬姓周人都是羌的一部分，也就是戎的一部分。他根据《左传》所载姜戎君长之语称戎与华夏“语言不达”，以及东汉时记录的川西某羌部之“白狼歌”为一种藏缅语（Tibeto-Burman），因而认为羌是藏缅语民族②。

20世纪初以来，中、西学者进入岷江流域作民族调查研究。1950年代，更大规模的民族调查也在此展开。1970年代以来，西南考古的石棺葬文化、大石墓，更引起学者对古代川边“民族走廊”之民族移动的兴趣。结合这些新的民族、语言与考古资料，许多学者认为，古代羌人或氐羌沿着川藏边界的民族走廊南移，便造成后来的彝族、白族、哈尼、纳西、傈僳、拉祜、基诺、普米、景颇、独龙、怒、阿昌、土家、藏族以及羌族等“藏缅语系民族”③。1980年代以来，研究羌族史的学者也用羌族本土资料来说明羌族历史。汶川、理县附近的羌族间流传着“阿爸白苟与羌戈大战”传说，其内容称羌人由西北迁来此地，与土著戈基人发生争战的经过。历史学者认为，这个神话传说是岷江上游之羌由青海迁来，或更大范围氐羌系民族南迁历史之残存本土证据④。

---

① 闻宥：《川西羌语的初步分析》，《华西大学中国文化研究所集刊》Studia Serica 2，1941，页58—90；孙宏开：《川西民族走廊地区的语言》，《西南民族研究》，成都：四川民族出版社，1983；《试论“邛笼”文化与羌语支语言》，《民族研究》1986年第2期，页53—61。

② E. G. Pulleyblank, *The Chinese and their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times*, in David N. Keightley ed., *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley: University of California Press, 1983, pp. 419—421.

③ 李绍明：《论岷江上游石棺葬的分期与族属》，《李绍明民族学文选》，页738—756；孙宏开：《川西民族走廊地区的语言》；饶宗颐：《西南文化》，《历史语言研究所集刊》46本1分，1974年，页180—182。

④ 林向：《羌戈大战的历史分析》，《四川大学学报丛刊》1983年第20期，页8—16；冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，页207—210。

二、近代国族主义下之民族与中华民族

我们应如何看待以上的“典范羌族史”？这个“典范历史”的形成，不只是涉及一些中外知名学者，如日本的白川静、美国的蒲立本，以及中国近现代史学两大巨擘傅斯年与顾颉刚，也涉及一些新知识如考古学、语言学、民族学与神话分析等等。是否这些学科严格的学术逻辑以及上述学者个人的才学，可以让我们完全信赖这个“羌族历史”的真实性？我并非完全怀疑或否定前人的研究；以上许多的研究至今仍是经典之作，也厘清了许多古代史实。我所怀疑的主要是：这些史实是否可以串联成一线性历史，而一个“民族”在此历史中绵延三千年之久？基于对“民族本质”(ethnicity)的人类学体认，以及对于近代“国族主义”与相关“民族历史”的历史学了解，我们可以重新思考这个“羌族史”的真实性以及其建构过程与意义。

典范民族史中的主体——民族

在探讨典范的“羌族史”之前，首先值得注意的是这个历史的“主体”，也就是在此历史时间中延续的“民族”，究竟是什么？为何我们认为这些散布于广大土地之上，绵延三千余年的人群是一个“民族”——“羌族”？在本章中，我不愿涉及太多有关族群理论(ethnicity theory)的探讨。我曾以羌族与华夏为例，由族群理论探讨什么是一个“民族”①。本书第一部分对羌族社会与认同的描述与分析，也表现了我对“民族”(或族群)与“历史”的看法。以下，我将在这些基础上探讨典范“羌族史”。

对于许多中国历史学者而言，他们相信跨越广大时空中的许多边远人群皆为羌族，其主要理由便是：在中国史料上这些人群都被记录为“羌”。这是一个最简单的理由。在许多中国文献的文本中“羌”、“羌戎”、“羌僰”、“氐羌”，都是

① 王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，台北：允晨文化出版公司，1977。

华夏或汉人对异族的泛称。至于这些被称为"羌"的人群之自我称号，在中国历史上记载很少，或被认为是羌人各部落名称。然而，许多当代人类学的族群研究都指出，"共同的自我称号"在构成族群认同上有相当的重要性[1]。不只如此，由前面我对过去岷江上游村寨中"尔玛"认同的介绍，可看出所谓"共同的自我称号"是相当主观的认定；细微的差别，都可能在主观上被人们认为"他们不是尔玛"。在"羌族史"上，显然被称作"羌"的人群只有由华夏那儿知道自身被称作"羌"，而在族群生活中"羌"成为一种认同与区分的社会现实之情况下，才在他们中产生"羌"的族群认同。这也就是，东汉时陇西地区的"东羌"，南北朝至唐代关中一些羌村中的"羌人"，以及当代"羌族"等等。对于近代岷江上游的村寨居民来说，在四五十年以前，他们根本没听说过"羌"这个称号，自然也没有基于此的共同"羌族认同"。那么，我们为何相信在交通更困难的时代，在汉人历史记忆的传播更有限的时代，如此广大时空中的人会认为他们都是"羌"？

较认真的学者考虑到"民族"是一个有共同体质、语言、经济生业、宗教信仰与文化特征等的人群，他们也以此来思考历史上的"羌族"。因此，他们努力在文献、考古与民族学资料上印证这个"羌族"在广大时空中的存在与延续。部分考古遗存中的火葬以及岷江上游村寨人群的火葬之俗，被认为是文献中"羌人火葬"的反映。当代岷江上游村寨居民有"白石"崇拜，因此有些随葬白石头的墓葬被认为是古"羌人"遗存。当代羌族中有一种祭司，汉语称"端公"。有学者认为这是羌人的"鬼主"，又将中国古史文献中的"鬼方"等同于"西羌"，如此将商周之"鬼方"、汉代之"西羌"与今日之"羌族"联系在一起[2]。在语言上，由于今日羌族与藏族都属"藏缅语族"，汉代川西一带"白狼羌"留下的"白狼歌"也被认为属藏缅语，而春秋时之"姜戎氏"又称戎与华夏"语言不达"，这些都被用来证

① Michael Moerman, "Ethnic Identification in A Complex Civilization: Who are the Lue?" *American Anthropologist* 67, 1965, pp. 1215—1218.

② 饶宗颐:《西南文化》,页 188—189。

明“羌”为一有共同语言特征的人群①。在经济生业与宗教信仰上，中国古籍称羌为“西戎牧羊人也”之记载，羌字由羊、人所构成，与姜姓有关之“大岳”也被认为与羊神信仰有关。再者，某些甘青西藏考古遗存中的羊骨以及当代羌族身穿的“羊皮袄”、端公的“羊皮鼓”，都被拿来印证一个在经济与宗教生活上与羊关系密切的“羌”族之存在及其历史延续性。

在如此的民族历史建构中，联结不同时间、空间之羌人的则是“民族迁移”。在“民族集团说”中，徐旭生认为华夏集团的炎帝氏族居于陕西，其中一部分在西周之前便已顺渭水、黄河东迁到河南、山东等地②。蒙文通认为，姜戎诸国原在周之西北，在西周灭亡后，他们逐步南迁或东迁——这是整个西戎东迁潮流的一部分③。白川静认为，春秋战国时的羌(或戎)，为了逃避列国压迫，移向陕西、甘肃山地。后来又受迫于秦，西逾陇山，进入黄河上游与湟水流域，这就是汉代的西羌④。顾颉刚认为羌戎原住在西方山岳地带，一部分很早就往东面迁徙，三四千年来逐渐同化在汉文化里；元明以后，部分往西南方迁徙则成为藏族⑤。冉光荣等人也有类似的看法：羌人一波波地东迁而融入汉族中，往西南迁的则发展成为当今之羌族与许多西南少数民族⑥。事实上，这些证据与诠释，都无法充分证明一个广大绵延的羌族之存在。关于“共同的羌族文化”与这个“民族”的历史延续性之关系，我将在本书第九章中讨论。

以共同体质、语言、经济生业、宗教信仰与文化特征来界定、追溯“羌族”，这种民族研究最基本的错误是，原来“民族”(或族群)便不是以客观文化、语言与

---

① E. G. Pulleyblank, “The Chinese and their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times”, pp. 419—421.

② 徐旭生:《我国古代部族三集团考》。

③ 蒙文通:《周秦少数民族研究》，页 15。

④ [日]白川静:《羌族考》，页 132—133。

⑤ 顾颉刚:《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》，页 117—152。

⑥ 冉光荣、李绍明、周锡银:《羌族史》。

体质特征来界定的人群[①]。近二三十年来许多人类族群认同的研究都指出，族群成员间的彼此认同与因此产生的根基情感，以及此认同与情感产生的资源竞争、分享背景，在族群的形成与维持上相当重要。有此共同利益与根基情感，在受到外来刺激时，同一民族或族群之人才可能产生共同的行动。由此，我们也可以看出过去曾流行一时的所谓“民族集团说”——由一些神话传说以及区域性考古文化特征建构一个个庞大的“姜炎民族”、“苗蛮民族”等等——的谬误之处。当代岷江上游村寨居民在成为“羌族”之前“一截骂一截”的认同体系，也可以让我们思考，在三代之前是不是可能存在这些庞大的“民族”？

然而，如此涉及许多学科的、影响深远的“民族”想像，究竟是如何产生的？在什么样的思想与社会背景下，许多前辈学者建构此“民族”以及相关“历史”？以下我将说明，近代中国“羌族史”书写者如何因自身认同变迁而重新书写“历史”，以建构此认同主体（中国国族）的边缘（少数民族）。

主体变迁：国族主义下的“中华民族”

19世纪下半叶，西方“国族主义”，相关的“民族”(nation)概念与社会达尔文主义(social Darwinism)随着欧美列强的势力传入中国。忧心西方列强在中国的扩张，并深恐“我族”在“物竞天择”之下蹈黑种与红种人受人统治之后尘，中国知识分子结合“国族主义”概念与民主改革思想，极力呼吁“我族”应团结以自立、自强。这个“我族”，首先，特别是在革命派人士心目中，指的是传统“中国”概念中受四方蛮夷包围的“汉族”。在较能包容满族的立宪派知识分子心目中，我族则包含满、蒙等族。后来，在欧美列强积极营谋他们在西藏、蒙古、东北与西南边区利益的情况下，结合“中国人”（核心）与“四裔蛮夷”（边缘）而成“中华民族”的我群认识，逐渐成为晚清与民国初年许多中国知识分子心目中的国

① 关于族群理论中关于“族群”定义的探讨及相关研究，请参考王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》第一章、第二章。

族蓝图。这个国族的建构，主要赖建立这个大民族的“共同祖源记忆”以及建构新的“华夏边缘”来完成。“羌族史”便是这个“共同祖源记忆”的一部分，而作为少数民族的“羌族”也是新“华夏边缘”之一。

研究国族主义与族群本质的学者常提及，作为一种共同起源记忆的“历史”，在建构当今各“国族”或“民族”上的重要角色[①]。同样地，在中国国族主义的滋长过程中，“历史”也是建构民族认同的主要动力。美国历史学者杜赞奇(Prasenjit Duara)曾在他的著作中说明，晚清知识分子如何假借“启蒙历史”(Enlightenment History)来建构“中华民族”；“历史”一方面说明目前这民族的“现代性”，一方面“历史”强调民族的团结与凝聚[②]。

在所有凝聚人群的“历史”中，解释人群共同起源的“历史”最为重要。“共同起源”，无论是祖先、起源地或一个源始事件，都能凝聚人群。在中国，找寻、建立一个共同的始祖，在清末民初“造国族”运动中是一项重要工作。近代史学者沈松侨曾在一篇论文中指出，过去一个皇统符号——黄帝，在晚清知识分子如梁启超、章太炎等人的集体建构下，成为中华民族的共同始祖。在这集体认知过程中，当时有两个争议主题值得注意：其一，有些边疆民族如满、蒙等，是否为黄帝子孙；其二，如黄帝是所有汉人与满、蒙等非汉的共同祖先，那么是否黄帝的嫡传——汉族——比其他支裔优越[③]。这些争议，鲜活地说明了国族(或民族)建构过程中的一些普遍现象：共同纪念一“起源”，以强化群体成员间的根基情感；修饰、确认国族群体的边界；然后，阶序化群体内部之次群体。

---

① Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, New York: Basil Blackwell, 1987; Richard H. Thompson, *Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal*, New York: Greenwood Press, 1989; Eugene E. Roosens, *Creating Ethnicity*: The Process of Ethnogenesis, *London: Sage Publications*, 1989; *Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman ed.*, History and Ethnicity.

② Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, pp. 27—30.

③ 沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》1997 第 28 期，页 1—77。

1911年中华民国成立。经过清末以来的营造国族运动，使得建国领袖们坚信这个新国家是由“中华民族”所建立的民族国家。在国族主义影响下，以及在西方列强对东亚的鲸吞蚕食威胁下，中国知识与政治领袖们将“中华民族”建立为一不仅包括汉、满、蒙，也包括南方与西南各非汉族群的国族。在国族主义之下，传统“中国”与其边缘“四裔”合而为一。更重要的是建构与核心“汉族”相对应的边缘“少数民族”，以使“中华民族”这概念更具体，并让原为夷狄华夏的“中华民族”成员产生一体感。这是个刻不容缓的任务。

有开创中国近代史学之功的梁启超，曾在《中国历史研究法》一书中揭示历史研究的主要旨趣[①]：

> 第一，说明中国民族成立发展之迹，而推求其所以能保存盛大之故，且察其有无衰败之征。第二，说明历史上曾活动于中国境内者几何族，我族与他族调和冲突之迹何如？其所产结果何如？第三，说明中国民族所产文化以何为基本，其与世界他部分文化相互之影响何如？第四，说明中国民族在人类全体上之位置及其特性，与其将来对于人类所应负之责任。

由此看来，梁氏心目中的历史研究，一直便是当今学者心目中之“民族史”。我们知道梁启超是晚清至民初建构“中华民族”之灵魂人物，这说明了“历史”在国族建构中的重要性，并表现国族主义下近代历史研究的一个重要特质。

由民国成立到1949年，国民政府之政学界领袖们大多只注意5个少数民族：满、蒙、回、藏与苗。四川、云南、贵州等地的非汉族群被忽略，或整个被概括在“苗”之中。许多西南非汉族群在生活习俗上与汉人相似，又被认为或自认为与汉族有密切的历史渊源，因此当时中国之国家民族政策鼓励他们汉化[②]。1949年，中华人民共和国成立。中华人民共和国政府强调包括各少数民族的

---

① 梁启超：《中国历史研究法》，上海：商务印书馆，1924。

② Colin Mackerras, *China's Minorities: Integration and Modernization in the Twentieth Century*, Hong Kong: Oxford University Press, 1994, pp. 59—60.

"中华民族"一体性。与前者不同的是,新中国政权对于民族问题有更积极的政策。首先,新政府宣示保障民族平等,致力于消除民族歧视,并逐步推行民族区域自治。接着,民族调查与识别工作大规模的推展。直到1979年,总共有55个少数民族被识别,并得到国家承认。岷江上游及邻近地区的"羌民",便如此成为"羌族"。

一个值得重视的问题是:为何此一人口寥寥可数,其"民族文化"又夹杂于汉、藏之间的人群,得以被识别为"羌族"?关于这个问题,我们必须由清末到民国时期汉人知识分子的国族"历史"建构说起。

三、典范羌族史的形成过程

在晚清与民初知识分子高谈中国民族、种族时,他们主要是由历史文献来探寻、争辩哪些是我族,哪些是非我族类。虽然他们也提及肤色、体质、语言等问题,然而在那中国体质人类学、语言学、考古学初萌的时代,学者们很难认真从"科学"角度思考民族分类问题。这是他们的探讨多限于历史文献的原因之一。以下我将说明,典范羌族史的形成大致可分为两个阶段:前者为以历史上的"羌"或"氐羌"为主体的"羌族史"研究,后者则是以当代"羌族"为主体而回溯其历史的羌族史研究。这前后两个阶段的研究,大致以1950年代为分野。以相对应的中国民族政策来说,前者与"五族共和"或中华民族之融合相呼应,后者则与少数民族识别、分类与民族区域自治政策相配合。

以羌、氐羌为主体的"羌族史"

虽然明清以来,中国边陲描述已成为一类"民族志"的书写传统,然而在清末民初时,绝大多数传统儒者对边裔人群的认知,仍停留在历史上"四方蛮夷"的阶段。清末民初大儒章太炎便基于此概念,将中国边缘诸族群分为四类。

在章氏著名的《序种姓》一文中,他称大幕(漠)南北的游牧人群为"犬种"的

狄，东北各非汉族群为“豹种”的貉，南方瓯越之东、滇交趾之南各族群为“蛇种”的蛮。唯对西方“河湟之间驱牛羊而食湩酪”的人群，他称之为“牧羊人”——羌[①]。显然，他视北方、南方、东北的非汉族群如“非人”的犬虫之类，而独视羌为“人”。他又认为，这些北方、南方、东北的族类“其化皆晚，其性皆犷”，因此“不能予以华夏之名”；然而，西方之羌又是例外。如此的看法，并非建立在其民族志知识之上，而是奠基于其传统中国文史知识与记忆之中。

章太炎心目中之华夏与异族之区分，以及“羌”在此区分中的特殊地位，表现在他“中夏之族”的概念上。基于文史典籍记忆，他认为“中夏之族”便是黄帝、神农之族裔。他指出，这一族人起于西方“印度大夏西域三十六国之间”。此一广大西方人群的北方边缘有“羌”，南方边缘则有“髳”（苗），也就是说“中夏之族”为“西域、羌、髳所合也”。由他的举证内容可知，中国文献记忆中大禹兴于西羌，神农为姜姓，以及在文字上羌与姜的相似性，都使得他将“羌”视为“中夏之族”。他认为，羌就是姜，姜姓神农所统领的地域有西域、青海与陇西。因此他又称：“卫藏与西域三十六国皆犹有顺理之性，则神农、黄帝所不能外，亦其种类相似。”由此可见，章氏把“卫藏与西域”诸地人群纳入华夏之中，是由于他认为这些边疆人群与“羌”有密切关联。在章氏包含卫藏与西域的“中夏”国族概念之中，我们可以看出回疆与西藏之民被纳入中华民族的一个早期思想渊源。无论如何，虽然一方面历史上与“羌”有关的族群都被章太炎视为华夏的一部分；在另一方面，他又认为当今之“羌”或西域、卫藏之民与华夏只是“种类相似”——他将之比喻为：如艾之与蒿，橘之与枳——虽同种，然而还是有差别的[②]。

在1905年，年轻的革命派人士刘师培撰写了一本《中国民族志》。在序言中他说，期望借此书“唤醒中华种族”。与许多革命党知识分子相同，这时他心目中的中华种族只是“汉族”。在本书中，他指出东周时之外患来自四种不同种

① 章炳麟：《检论·序种姓》，页1—2。

② 章炳麟：《检论·序种姓》，页1—9。

类之异族，其中之一便是“氐羌种族”。此族原为西方“犬戎”，东移后成为分布在河南、山西一带的骊戎、姜戎、伊洛之戎等等。在更大的范围里，他又视氐羌种族为西藏族的一支。此西藏族在西汉时蔓延到青海、河西等地，包括著名的冉駹与白马氐。因此，东汉时的氐羌入侵中原，也被他视为西藏族的东侵。无论如何，他也指出周之戎狄、汉之氐羌，后来都“风俗刑政卒与汉族相融”而混合在汉族之内[①]。值得注意的是，无论如章太炎将“卫藏”视为华夏同种，或是刘师培强调汉族与西藏族之不同，他们所建构的“羌”或“氐羌”种族，都是联结“华夏”（或汉族）与西方回疆、青海、康藏各地族群的中间桥梁。如此居于广大华夏西部边缘的模糊位置，使得“羌”或“氐羌”在后来的“中国民族史”中，得以发挥其类似黏着剂的功能。

在民国创建之后，有关“中国民族”或“中国边疆民族”的历史研究，更如雨后春笋。在中国历史文献中普遍出现的羌、羌人与氐羌等，自然也引起学者们相当的研究兴趣。如前面提及的，有关甲骨文中之羌，羌族与姜姓之族的关系，姜姓炎帝与古代诸“民族集团说”，羌族与藏族之关系等等问题，都在此时成为学者们研究探索的对象。今之学者可能将这些研究纳入冷门的“民族史”范畴，然而，前面我曾引述梁启超所揭示的“历史研究旨趣”，以此旨趣来看，这“民族史”在20世纪前半叶的中国却是历史研究的主干。

枝桠既备，树亦成形。到了1930、1940年代，中华民族之历史结构已规模初具，此时出现许多名为“中国民族史”之综合性著作。关于“羌”或“氐羌”的琐碎研究，在此时也凝结为较完整的体系——有关一个民族绵延数千年的“历史”。这个“历史”，也是更大范围的“中国民族史”的一部分。在这些名为“中国民族史”的著作中，“羌”或“氐羌”皆代表一古代重要民族或民族集团，在数千年历史过程中一方面与古华夏相争战，另一方面又不断融入华夏，因此其后代目前广布于汉、藏与许多西南民族之中。譬如，王桐龄认为氐、羌与戎都是西藏民

---

① 刘师培：《中国民族志》。

族的一支;戎在周秦时同化于汉,氐、羌也在魏晋南北朝时加入汉人血统之中①。又如,林惠祥认为"氐羌系"为藏族来源之一,春秋时为西戎,其与华夏族杂居者皆同化为华夏。这一民族在汉代为羌,宋时为西夏,明代为西番诸卫,清时为唐古特族;另有一部分为氐羌,与回族杂居西北;一部分为西南夷,与罗罗、缅甸族及僰掸族相近②。同样地,两位作者皆以羌或氐羌来联结汉、藏,或联结汉、藏及各西南、西北之非汉族群。

在如此的历史建构中,将姜、羌或氐羌民族的共同族源溯及姜姓炎帝(神农)尤其重要。在中国历史传说中,炎帝有两种身份:在有些文献中他曾与黄帝争战而败于后者之手③,在另一些文献中他却又是黄帝的兄弟④。在前面我们曾提及,黄帝曾在晚清的国族建构中被尊为中华民族(特别是汉族)的共同祖先。之后,在许多民族史书写中,被黄帝击败的"弟兄"——炎帝——成为许多非汉族群的祖先,特别是与氐羌有关的族群之共祖。"炎黄子孙"成为包括所有汉与非汉的中华民族的代名词。由于前述炎帝与黄帝间的双重关系,因此"炎黄子孙"也有双重历史隐喻:一方面强调各民族间的"弟兄民族"关系,另一方面则区分谁是征服者、谁是被征服者的后裔。

虽然羌或氐羌已广受历史学者的注意,然而此时在汉族知识分子心目中,此一民族只是与今之汉族、西藏族或西南民族有关的一个历史人群概念。很少人认真思考当代哪些人是"羌族"或"氐羌",甚至于学者们很少使用"羌族"这族称;即使提及"羌族",究竟这是指当代何处的非汉民族,学者的看法也莫衷一是。如,林惠祥认为羌族即当时青海的唐古特族(Tanguts)⑤。吕思勉则以为,当代羌族主要在青海、康藏、川西北及云南维西、中甸一带⑥。更令人讶异的是,

① 王桐龄:《中国民族史》,台北:华世出版社,1977,页96。

② 林惠祥:《中国民族史》,上海:商务印书馆,1936,页13—14。

③ 《史记》卷一《五帝本纪第一》。

④ 《国语》卷一〇《晋语四》。

⑤ 林惠祥:《中国民族史》,页142。

⑥ 吕思勉:《中国民族史》,上海:世界书局,1934;北京:东方出版社,1996,页4,页286—287。

即使文献的探讨已触及当代川西北的“羌”，学者们的兴趣仍在历史之中。1930、1940年代有关“大禹”的研究，便是这样的例子。

在中国抗日战争期间，许多历史学者随国民政府迁往四川。在此时此地，大禹与西羌的关系成为一个研究焦点。“禹生于石纽”、“大禹兴于西羌”以及“夏民族起源于四川”等等之说勃然而兴[①]。虽然学者皆认为大禹出生的“石纽”或“汶山郡”在北川或岷江上游的汶川，而当时这些地区的山居土著在文献中都被称作“羌”或“羌民”，但却少有学者因此深入研究大禹和羌民的关系。这是由于虽然讨论大禹和羌人的关系成一时风尚，但重点并非大禹和当时川西北“羌民”的关联，而是华夏的“起源”问题。在对日战争的挫折中，借着“华夏起源于四川”的历史想像，中国知识分子隐喻民族之复兴也可寄望于此。

这个例子说明，此时“羌”或“氐羌”只是一历史人群概念，很少有学者将此与岷江上游的土著“羌民”联系在一起，甚至可能绝大多数中国知识分子都不知道“羌民”的存在。早年进入岷江上游“羌民”地区作语言调查的学者闻宥，曾有此感慨：

> 我侪今日苟未身至川西，固已不知版图之内，尚有羌人。以一早见于先秦文献之族类，亘数千年，历无数之移徙混合，卒未灭绝，而并世竟无知之者，斯真学林之憾事已。[②]

这段话显示，当时知识分子的“历史知识”中已有一“亘数千年”的羌族，然而相对的，他们对羌的“民族知识”仍然浅薄。1940年代，典范的民族分类与历史知识尚未完成，另有一例可以为证。当时华西协会大学的秦学圣，曾随西方学者到岷江上游作调查——调查他认为应在岷江上游的“苗族”[③]。这个观念，

---

① 陈志良：《禹与四川的关系》，《说文月刊》1943年3卷9期，页33—42；罗香林：《夏民族发祥于岷江流域说》，《说文月刊》1943年3卷9期，页43—63。

② 闻宥：《川西羌语的初步分析》，《华西大学中国文化研究所集刊》*Studia Serica* 2，1941，页60。

③ 见 David Crockett Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang*, City of Washington: The Smithsonian Institution, 1958, iii. 中国古文献中有舜“迁三苗于三危”，而许多学者相信“三危”在青海南部到川西北一带；显然，这便是秦学圣到岷江上游探索苗族源流的基础。

与现在民族识别划分后的苗族居地相去甚远。这些都显示，在民国之初二三十年的民族史建构中，学者并非追溯一个已存在之“羌族”的历史，而是在有关“羌”的大量中国历史文献记忆中建构历史上的“羌族”，这也说明了为何早期进行“羌民”田野调查的大多是西方学者或传教士。

以羌族为主体的羌族史

约在1910至1920年间，英籍传教士陶伦士（Thomas Torrance）曾在岷江上游地区传教，并研究当地“羌民”。除了记录、描述羌民的文化特色之外，他也尝试探索、重建羌民历史——由夏代的大禹延续到清代[①]。虽然他的历史建构大多引自同时代的中国历史学者，不同的是，中国历史学者关于羌或氐羌的历史研究是为了说明“汉族”与“少数民族”的关系，而陶伦士则是为建立一民族历史。

由于他将羌民的宗教视为一种“一神教”，他更进一步将这支民族的历史追溯至东迁的古代以色列人[②]。这样的结论，显然来自于他的西方文明中心主义以及在那时代深受演化论、传播论影响的民族学（ethnology）。在演化论的思考模式下，他以“一神教”作为人类宗教演化、进步的极致阶段。在西方文明中心主义之下，显然他认为此文明边缘人群有如此进步的宗教，是因为这些人为“西方文明者”失落的后裔[③]。事实上在那个时代，除陶伦士之外，其他西方学者（或传教士）也曾将中国西南边疆许多族群当作是“印欧种”、“以色列种”或其他西

---

① Thomas Torrance, *The History, Customs and Religion of the Ch'iang*, Shanghai: Shanghai MercuryLtd., 1920, pp. 4—14.

② Thomas Torrance, *China's First Missionaries: Ancient Israelites*, London: Thynne & Co. Ltd., 1937.

③ “找寻失散的祖先后裔”，是指在文明程度与权力关系不对等的人类社会接触中，优势人群认为此劣势人群为本群体之分支，而产生的一种历史建构与想像。关于这个主题的探讨，请参阅拙著：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，第九章《边缘人群华夏化历程》。

迁的西亚种族[①]。

由 1925 到 1948 年，另一位西方学者葛维汉（David Crockett Graham），也几度进入岷江上游地区作调查。除了考察羌族文化外，他也追溯羌民的历史。他参考中国历史学者的著作，建立一悠久绵长的羌民历史。不同的是，他驳斥陶伦士所称“羌民为东迁以色列人后裔”之说。他指出，羌民的宗教并非一神教。他更明白指出，当时有些羌民自称“古以色列人后裔”，乃受陶伦士影响所致[②]。

陶伦士与葛维汉对于“羌民”的兴趣，主要不是在其历史上。他们和 1930 至 1940 年代中国之羌民调查者的主要研究旨趣，都在于以文化、体质及语言来寻找、建立一典范的当今“羌民”。关于这一部分，我将在本书后面的“文化篇”中说明。无论如何，他们的调查成果为后来的民族识别工作提供了一些具体材料，也引起历史学者的注意。这是因为，历史学者已从文献中逐渐建构出一个“中华民族”形成的蓝图，在这蓝图中“羌”或“氐羌”扮演着非常重要的角色。由于羌或氐羌与汉、藏及许多西北、西南非汉族群皆有关连，因此“羌族史”可以成为中华民族下许多民族间的黏着剂。川西的“羌民”人口虽然不多，但他们被认为是历史上广大的羌与氐羌民族遗裔中，此时仍被称为“羌”的族群。他们像一个活的历史见证。对许多近代中国知识分子而言，当代羌族的存在，也证明了相关“历史”的真实性。因此，在 1950 年代的民族识别、分类中，“羌族”成为一个少数民族。而且在历史文献、民族志资料及语言学分类的帮助下，这个民族有一个大致的范围——排除历史上被他族同化的“羌”，而专指晚清到民初在岷江上游仍被称作“羌民”的族群。关于“羌民”如何成为“羌族”，在后面我将作更深入的探讨。

---

① 泰罗（Griffith Taylar）：《人种地理学》，台北：中华书局，1960；P. H. Stevenson，“The Chinese-Tibetan Borderland and Its People”，*China Journal* 6，pp. 4—6；T. Cook，“The Independent Lolo of southwest Szechwan”，*Journal of the West China Border Research Society* 8，pp. 70—81.

② Graham，*The Customs and Religion of the Ch'iang*，pp. 98—101.

在一个具体人群被识别为羌族之后，以及在民族区域自治与相关民族政策陆续施行之后，羌族历史研究进入一新阶段。在 1970 至 1980 年代，许多前辈著名学者如顾颉刚、马长寿、任乃强等，都投入“羌族史”研究之中。在“民族”概念与相关线性历史观点下，羌族被描述为在历史上不断迁移，融入他族或形成新民族。如此“羌族史”，不仅将由商代至今的“羌”联系起来，并将许多中国西部、西北、西南少数民族——根据他们与羌或氐羌的关系——与汉族联系在一起。如，马长寿在其《氐与羌》一书的绪论中称，住在秦陇地区的羌逐渐融合于汉，河湟地区的逐渐融合于藏，居住在岷江上游的羌人则绵延至今仍为羌族[①]。因此，他认为：

> 特别是羌族，自古以来从今河南一直向西，到今新疆南部帕米尔高原，向南直到今四川西部和南部，都有他们活动的踪迹。他们不仅与中原地区，而且与北方蒙古草原、西南的青藏高原、西部的天山以南等地区的各个民族，均发生过密切的关系。

羌族史的重要性，任乃强在其《羌族源流探索》一书之序言中，有更清楚的说明：

> 在漫长的历史时期中，羌族演化为许多支系，其中一部分融合于汉族，一部分发展为藏缅语族的若干民族。无论是在历史上出现过和现在仍然存在的我国西北西南各少数民族，溯其来源，大都与羌族有关。因而，研究羌族的形成和发展，对于加强我国民族史的研究以及民族识别、民族团结工作都极为重要。

由于此时“羌族”已为一少数民族的具体指称，此一阶段的羌族史书写，多少都提及当前川西北的羌族。这个被认为有自身少数民族文化特色的民族，被当作是历史上“羌族”的活化石证据。羌族之现实存在，赖“历史”而得到合理的

① 马长寿:《氐与羌》,上海:人民出版社,1984,页 1。

诠释；"历史"也由于羌族之存在而被人们信赖。因此，清末民国以来与此相关的模糊历史人群概念，如"氐羌种族"、"西藏族"、"氐羌族系"等等，多被"羌族"取代。虽然如此，上述顾、马、任等前辈学者所书写的羌族史，仍然承继前一阶段的历史研究传统，强调"历史上"的羌族及其与中华民族中各个民族之关系，而对于当前的羌族则着墨甚少。

同时，也在 1980 年代，岷江上游羌族的本土历史神话，羌戈大战故事，引起部分学者们的注意[①]。这个流行于理县、汶川一带的故事，述说一个族群如何自西北南迁，至岷江上游与当地土著戈基人发生战争，得胜后成为"尔玛"并分别到各地建立村寨。这个民间传说，被学者视为北方羌人南迁之真实历史反映。理县、汶川一带出土的石棺葬，当地人认为是"戈基人"的墓。石棺葬中的甘青文化因素，被学者诠释为一波波羌人南迁的考古学证据。此种糅合本地传说、考古资料与历史文献的羌族史书写，最具代表性的便是冉光荣、李绍明与周锡银等人所著的《羌族史》[②]。这可以说是典范羌族史的极致，也是典范羌族史书写的完成与终结。在本书出版后，再也没有如此完整、全面的"羌族史"出现。

在这一本《羌族史》的正文之前，刊载了多张照片，显示茂汶羌族自治县羌族的房屋聚落、生产活动、文化特色与历史古迹。全书分为上、下两篇。上篇由炎帝、大禹、商周时期的羌人，一直写到唐宋时期的羌人，最后归结于羌和藏缅语族各民族的关系。下篇介绍岷江上游的羌族，由石棺葬与羌戈大战传说来印证西北羌人的南迁，然后探讨宋明以来当地的政治、经济状况。最后两章，主要介绍当前羌族的习俗、宗教与文艺、科技。书后并附载羌语方言分类，人口数量与分布。因此，从整部书的结构看来，上篇可以说是清末民国以来历史学者与本书作者们精湛研究的集结；下篇则是被前一阶段羌族史书写者全然忽略的"本土历史"。以"历史"所表露的族群本质（ethnicity）来说，上篇表现的是在中华民族体系中的羌族，下篇则表现存在于本土特质中的羌族。这都显示，作者

① 林向：《羌戈大战的历史分析》，《四川大学学报丛刊》1983 年第十辑，页 8—16.

② 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，成都：四川民族出版社，1984。

们将此书作为“当前羌族”的历史。在此“历史”中，羌族与其他各民族的关系，造就当前中华民族中的“羌族”；当前中华民族中“羌族”之存在，也促成这部羌族史的书写与完成。也就是说，当前羌族的存在及其族群本质与典范羌族史的完成互为因果、相生相成。

在冉、李、周氏《羌族史》之《后记》中，作者们的一段话也说明了此“历史”与“民族”的部分特质：

> 对于本书之征求意见稿，国内民族、历史、考古、语言工作者，提出了很多宝贵的意见。四川茂汶羌族自治县县政府更在干部群众中组织讨论，得到了羌族人民的各界代表，特别是老红军战士何玉龙、苏星、马福寿，以及阿坝藏族自治州政协副主席王泰昌等同志的热情关怀和肯定。

这一段简短的文本中，披露了清末民国以来一个“民族”形成的三个面向，或者说，三个重要的“情境”。第一，在民族、考古、语言等新学术工具与新的历史书写下，“民族”得到其客观的典范特征。第二，典范的学术知识被转化为民族常识，“民族”得以建立在土著观点(native’s point of view)与主观认同之上。第三，所谓土著观点，经常不是所有土著的观点，而是土著群体内部分人士所决定的“土著观点”。

由早年的刘师培、章太炎到当代的顾颉刚、马长寿、李绍明等，这些史学家在研究、书写羌族历史时，心中都未必要建构“羌族”。然而，在学术传承与时代背景下，他们对羌族历史之研究、书写被主流社会认为是最具说服力，也最具权威性，因此成为学术典范。“羌族史研究”只是一个例子。这个例子说明，为何在清末民初一度代表“新史学”主要内涵的“民族史”研究，在中华民族中各个民族形成之后，悄悄地由历史研究的主流中退出。

但这整个华夏或中国边缘的再建构，只是一个长期历史过程的一部分。刘师培、章太炎、顾颉刚等人，可以说是此历史过程的创造物。因此在新的时代氛围下，他们毫无选择地投身于一个中国边缘的再塑造工程之中。在下一章里，我将说明这个长程的华夏边缘建构历史。

第六章　羌族史的再建构:华夏边缘观点

典范羌族史是一种"历史",一种国族主义下的时代产物。如今,在各种后现代思潮的启示下,我们体会到这种"历史"的建构性,我们因此能"解构"此种"历史"。然而,这并不表示典范历史的研究、书写是错误的;当代解构各种过去"历史"与神话的学者,有时也不比这些前辈学者高明。许多现代的历史与民族文化研究,都证明学者们常常由一个谬误中挣脱后,又陷入另一个谬误之中。这是由于他们没有从解构他者或古人中,认识群体认同对于人类认知的影响,以至于一方面解构一个国族认同下的"历史";另一方面在新的国族认同下(或其他的主体认同下)建构另一种"历史"。

研究近代国族主义的学者们更有一种普遍见解,认为当代各"民族"(或国族)全然是近现代产物,产生于近现代的历史建构与文化创造之中。这样的看法则忽略了人类从旧石器时代以来便是群栖动物,而至少从新石器时代晚期以来,人们便用各种的文化符号(与相关记忆)来强化"群体认同"。以文字书写历史合理化一血缘群体之凝聚及其领域资源,在世界许多古文明中也不陌生。以近代"羌族史"之研究、书写来说,当书写之主体(华夏)成为"中国民族"之核心

族群时，在新的“中国民族”概念下，他们重新建构、定义羌族；是否“羌族史”的主要建构者与被建构者——汉族与羌族，全然是近代产物？或者，是否造就当代中国民族与羌族的“历史”，只是些被建构的历史想像而非真正的历史？我不认为如此。我也不认为，历史研究可以以解构近代形成的“历史”为满足。我们可以进一步探究的是：如果“典范羌族史”中的羌族不是历史上的一个延续体，那么，究竟是什么在历史中延续？或者，什么样的历史造成当今羌族与“典范羌族史”？在这一章中，我将由“华夏边缘观点”来说明“羌”的历史。这样的历史，可以解释“羌族”与“中国民族”形成的历史过程及其本质；透过这样的历史，我也将探讨历史延续性的问题。

关于从“边缘观点”探索华夏的形成与变迁，在我从前的著作《华夏边缘：历史记忆与族群认同》一书中有详细的探讨。简略地说，这个新的研究取向有以下特点。首先，在对“族群”（包含民族）的了解与界定上，强调由族群成员所相信或争论的“我族边缘”（哪些人是异族）来认识一族群的本质；着重资源竞争与分配体系中族群边缘的形成与变迁，以及配合与造成此变迁的历史记忆建构与再建构过程，以及影响资源分配、竞争与历史建构的群体内外权力关系。因此，在历史文献上强调其社会记忆本质，以探索留下此记忆的社会情境。在考古与民族志资料上，注重人类资源竞争、分配体系与其生态环境背景，以及相关的人群认同与区分，以及认同与区分体系下的文化表征与展演。在研究方法上，强调由异例分析（anomaly analysis）中了解一个社会的多元本质、模糊边缘、权力关系与历史变迁。

基于这样的观点，在这一章中我将重新探讨、建构一个“羌族史”——事实上这是“羌”的历史，也是华夏之西方异族概念的观念历史。我将说明，“羌”作为一个华夏边缘，华夏心目中“西方那些异族”，如何在“华夏”的成长中不断向西漂移。以及这个华夏边缘在近代以来的变迁——由“蛮夷”成为少数民族。这样的“羌”的历史，事实上是华夏西部族群边缘变迁的历史，也是我所谓“华夏边缘观点”的历史。

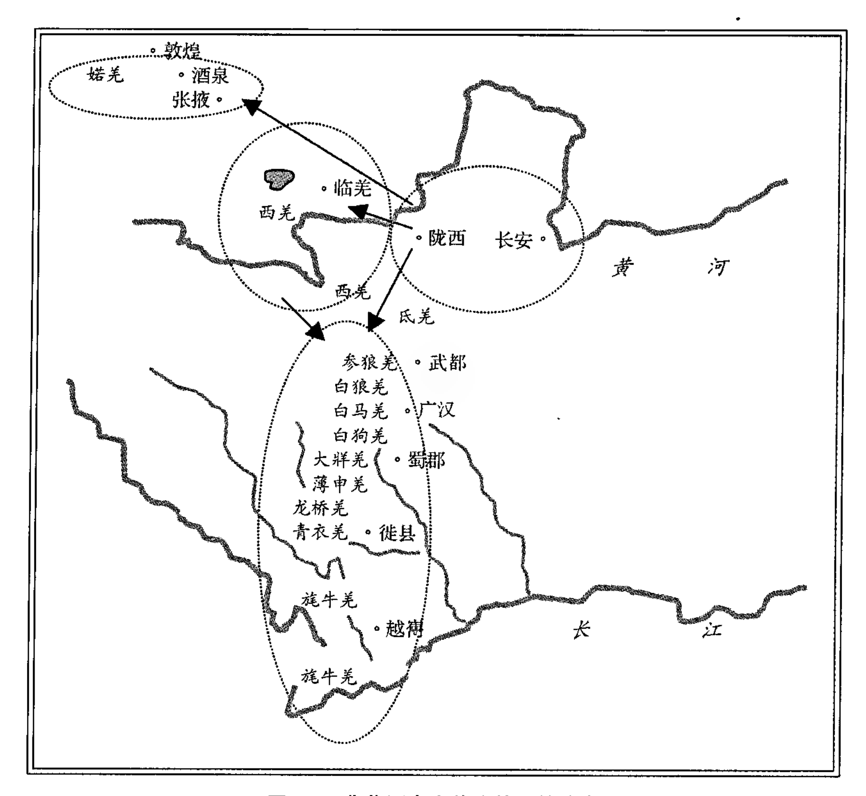


图 11　典范历史中羌族的迁徙分布

一、商至汉代华夏之羌人概念变迁

在《华夏边缘》一书中，我曾说明由商代至汉代华夏的"羌人"概念变迁。在本书中，我先对此一历史过程略作叙述。

"羌"这个字作为一种人群称号，最早出现在商代甲骨文中（约当公元前 13 世纪）。由甲骨资料中，我们知道商人称西方某一区域为羌方，称那儿的人为"羌"。其地理位置大约在河南西部、山西南部与陕西东部一带。他们在商人眼中是敌对的西方人群，也是被视为"非人"的异族。公元前 11 世纪，周人崛起于渭水流域，结合西方各部族的力量共同克商。在此前后，周人与其盟友逐渐东方化，继承许多商人的文化传统。西周时人并未称任何异族为"羌"，受商、周文化影响较浅的

西方诸部族，此时被周人称为“戎”，大约在宝鸡附近及其以西、以北的地方。春秋战国时期，陇山以东的“戎人”多被秦人征服。也在这时期，东方诸国的“华夏认同”逐渐形成；相对于“华夏”的主要是“戎狄”异族。随着秦人的华夏化，他们统治下的“戎狄”也逐渐成了华夏的一部分。如此，华夏的西方族群边缘持续向西漂移。战国晚期，“氐羌”一词出现在当时一些思想家的著作中，指西方传闻中的一异族。文献中或说他们行“火葬”，或说他们“无君”，其实都在强调这些西方人的异类性；这些异族的地理分布，“在秦之西”。然而“氐羌”似乎只是偏好以神话传说为隐喻的战国思想家们的西方异族想像；记载古今人事的历史文献如《国语》、《左传》、《战国策》等书中，都没有关于“氐羌”的记载。

战国之后，中国进入秦与汉帝国时期，政治统一带来疆域与族群认同的扩张。往西方，中国的政治控制、中国式的农业与文化价值，都向西移到适于开垦种植的地方。由于对西方人群的认识愈来愈深，“戎”已不适于用来描述所有西方非华夏人群。在此背景下，原来模糊的、神话式的西方异族概念“氐羌”，分裂成两个人群称号，“氐”与“羌”，被秦汉时人用来分称陇西一带两种西方异人群。陇西附近，在秦与汉初也被称作“羌中”。

由西汉初到东汉时期，华夏心目中的西方异族“羌人”与地名“羌中”概念，继续向西漂移。汉初“羌中”约在陇西、临洮附近，也就是在洮河到白龙江之间。由此，与羌有关的异人群与地理概念往三个方向伸展、扩张。在西北一路，当西汉武帝时中国势力达到甘肃河西走廊，“羌中”这地理概念也向西北迁移，指这个新的西部边疆。于是此时在酒泉、张掖间，也有了“羌谷水”与“羌谷”等地理名称，当地土著也被称作“羌人”。东汉时，人们心目中的“羌人”概念更向西北漂移到天山南路。往西的一路，西汉昭帝与宣帝(公元前 73—前 49 年)时期，汉人的势力更进入河湟(黄河上游与其支流湟水流域)，于是“羌”这个地理人群概念又扩及到河湟地区。汉代中国积极在湟水河谷驻军、移民，造成河湟土著与汉人之间激烈的冲突。由于与河湟土著的战争，中国人对于此处的“羌人”有更多的描述与了解，因此“河湟羌人”成为东汉魏晋时中国人心目中典型的“羌

人”。最后,在西南方,秦与西汉前期中国人由陇西、临洮往西南发展,于是“刚氐道”、“湔氐道”、“甸氐道”等地名被华夏用来称甘肃南部、四川北部的新边疆,由于“氐羌”之关联,这儿部分人群也被称为“羌”了。

以上“羌”或“氐羌”这些地理人群概念的变迁,表现了华夏形成过程中华夏之西方族群地理边缘变化(见图12)。在商人的我族认同中,西方异族主要是在陕晋豫之交。西周时人的我族概念中,这个西部族群边缘大约向西推进到陕西宝鸡之西不远的地方。战国至秦,由于秦人的华夏化,这个边缘又向西推移到陇西、洮河一带。西汉武帝及其后,“羌”的概念一度随河西纳入中国而往西北迁移,造成历史学者所称的河西与天山南路之羌①。无论如何,东汉与河湟羌人

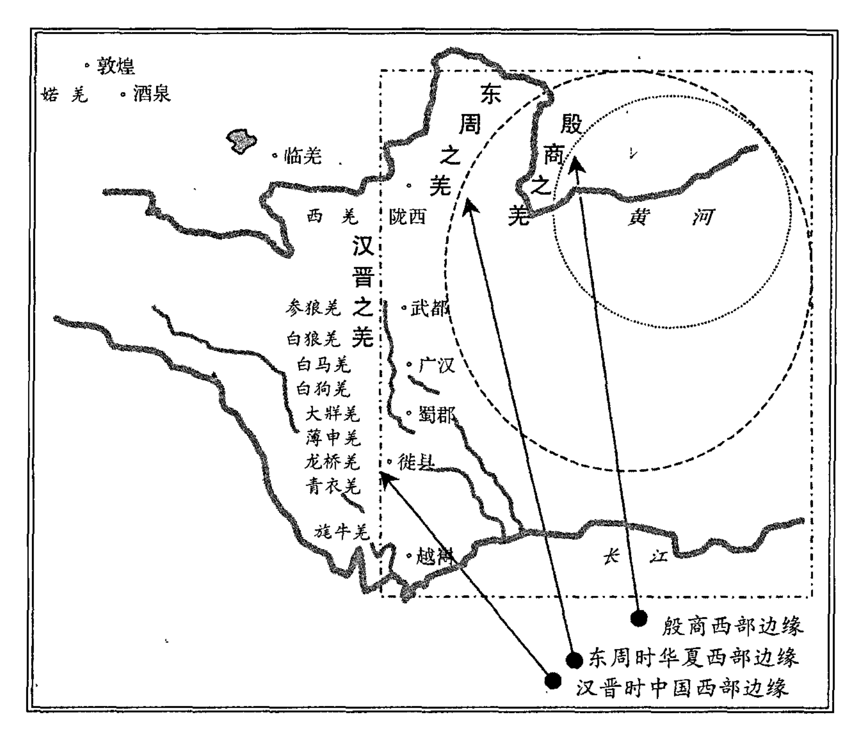


图12　商至汉晋间华夏边缘变迁

① 顾颉刚:《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》,页136—137。

之间绵长的血腥战争，使得河湟土著成为中国人心目中典型的羌人；这个概念，后来又因《后汉书·西羌传》之作而强化。因此，在中国历史文献中，由商到汉代之“羌”的历史并非是一个“异族”的历史，而是“华夏”自身的历史，或“华夏边缘”变迁的历史①。

前面所提及在此历史过程中的商人、周人、秦人与华夏，这些人群之族群本质有必要作一些说明。过去学者们，包括我自己，常将之视为民族，或直书为商民族、周民族、华夏族等而不加诠释，这至少都失之简略。如果“民族”是一群有相同主观“认同”，并相信彼此有共同“起源”的人群，那么显然商人、周人、秦人与汉代华夏“民族”只是指在各个政治、经济体中的社会上层阶级。我们只需阅读《史记》世家、本纪中各国之“历史”便知，那只是些上层领导者的家族“历史”；以黄帝、颛顼等圣王记忆来凝聚的，只是战国以来的帝王贵胄与汉晋时期的豪门世族而已。汉晋之后，透过家族谱系记忆书写，才有愈来愈多的社会中下层“百姓”成为炎黄子孙②。总而言之，古之华夏与今日中国人都在一延续性历史发展与变迁中，由于发展阶段不同，古之“周人”、“华夏”与当代意义的“羌族”或“中国民族”是有差别的。

二、华夏边缘羌人地带之形成：东汉晚期至魏晋

汉代中国对西南蜀郡的开发、移民，以及蜀地的华夏化，使得东汉魏晋时期华夏（包括蜀人）心目中之羌人指称范围，逐渐由河湟向南方山岳地区延伸，涵盖秦汉时被称作“氐”的人群以及在此之西的青藏高原东缘各地域人群。这些地区，也就是蜀地的西方边缘。相反地，由河西往西域漂移的羌人概念失去主流位置，后来中国人很少称这地区的人群为羌。无论如何，东汉到魏晋时期

---

① 《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，第八章，页227—253。

② 王明珂：《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》，《历史语言研究所集刊》73本3分，2002，页583—624。

(25—220 年、221—419 年)被称作“羌”的人群广泛分布在青藏高原的东部边缘,少数也分布在北部边缘。此带状区域包括:天山南路附近、青海东北部(河湟)以及甘肃南部、四川西部、云南北部等地。特定的部落名或地名,有时被用来分别不同支系的“羌”。如此,由北而南形成一个狭长的“羌人地带”(图 12)。

此地带的最北方,天山南路有婼羌。青海东部的河湟地区有各不同“种落”的西羌,其东部洮河流域至陇西间也有许多羌人。在此之南,甘肃南部的武都附近,也就是白龙江上游一带,有白狼羌、参狼羌。再往南去,汉代广汉郡之西有白马羌,约在今文县、平武一带。更往南,汉代蜀郡之西有白狗羌、大牂夷种羌、龙桥等六种羌及薄申等八种羌,这些族落大概都在成都平原之西岷江上游与大、小金川一带。再往南,沈黎郡之西有青衣羌,约在今四川西南部的雅安、芦山一带。在羌人地带的最南方,越嶲郡附近有旄牛羌,其位置可能在四川汉源、西昌一带,或及于云南北部边缘。在此地带之南,便是汉魏晋中国人所称的“南中”,当地土著多被称作“夷”。因此在交接地带的“旄牛羌”也被称作“旄牛夷”,或有可能,魏晋时中国人以“旄牛羌”与“旄牛夷”指不同的人群。

在此“羌人地带”上,汉与魏晋时期的中国人也以其他族称来称特定族群。如在天山南路,除了羌之外还有“胡”或“羌胡”;在甘肃南部与四川北部有些人群被称作“氐”;在四川南部与云南北部,有更广泛的异族称号“夷”或“僰”。无论如何,“羌”与“羌胡”这些人群称号,后来逐渐在天山南路消失。华夏对这些异族称号在特定地区之人群指涉,如在甘南、川北的氐与羌,或在川滇间的羌与夷、羌与僰,似乎都并不统一。譬如,白马羌有时也被称作白马氐,大牂与牦牛等羌有时则被称作“夷”。当时文献中又有“氐羌”、“巴氐”、“羌夷”或“羌僰”这样的混称。这些都显示,“羌”是个使用广泛的西方异族称号。而且,虽然与其他族称概念有些重叠——其北方有胡、西北与西方有氐、其南有夷——但如此更突显此“羌人地带”的大致范围。

由商代到东汉,作为“华夏边缘”的“羌人”概念由豫西、晋南逐步西移,所过之处的人群都成了华夏,终于在汉魏晋时它移到青藏高原的东缘。如果我们将

汉代的河湟羌、参狼羌、白马羌、大牂夷种、龙桥、薄申等羌与旄牛羌，由北至南连成一道线，这条线便是汉代以“羌”的异族概念来划分的华夏西方族群边缘。这个成于东汉魏晋时的西部“华夏边缘”，也是汉人的西部族群边缘。今日汉族分布地区的西缘与此“羌人地带”仍大致吻合。这显示“华夏认同”的扩张，在东汉魏晋时达到它的西方边缘。此后，在这边缘地带上“汉化”仍在部分地区进行。但由于吐蕃与藏传佛教东渐，与此相关的文化与族群认同也由西东进。于是，青藏高原的东缘成为一个模糊的华夏边缘，或汉、藏边缘。在此地带，谁是华夏或非华夏，谁是“播巴”(Bod pa)[①]或汉，或者什么是正确的历史，都经常在人们的争辩之中。

三、羌人带的萎缩：汉化、番化与夷化

从南北朝到隋、唐时期(420—907 年)，一些比较具规模的政治体，如宕昌、邓至、党项、吐谷浑等等，出现在中国西疆“羌人地带”上。在中国文献记载中，这些大小政治集团下的部落民众主要是“羌人”或称“诸羌”。宕昌、邓至约在甘肃南部之临洮至四川北部的松潘、北川之间。吐谷浑势力强盛时，东部统有今兰州以南至松潘间，往西统有黄河上游与青海湖附近。党项兴起于宕昌、邓至被灭之后；位置在吐谷浑之南，领有宕昌旧地及于岷江上游。其南，则是被称为西山八国的诸羌部落；此大致便是今日羌族地区及大、小金川、黑水等地(见图 13)。

《后汉书·西羌传》中曾记载，这一带的诸羌部落“无相长一”，也就是说，他们是难以产生中央化政权的“无君”人群。为何到了南北朝时，这些部落中会出现这些“政权”？事实上，根据中国文献，党项、宕昌等是由许多不能相统的部落所构成。受北魏或南朝之封的党项与宕昌领袖，事实上只是诸多部落领袖中之一二，且为其中比较受“汉化”影响的族支首领。其政权较前两者更中央化、社

① “播巴”是指卫藏各族群最大范畴的共同自称词。

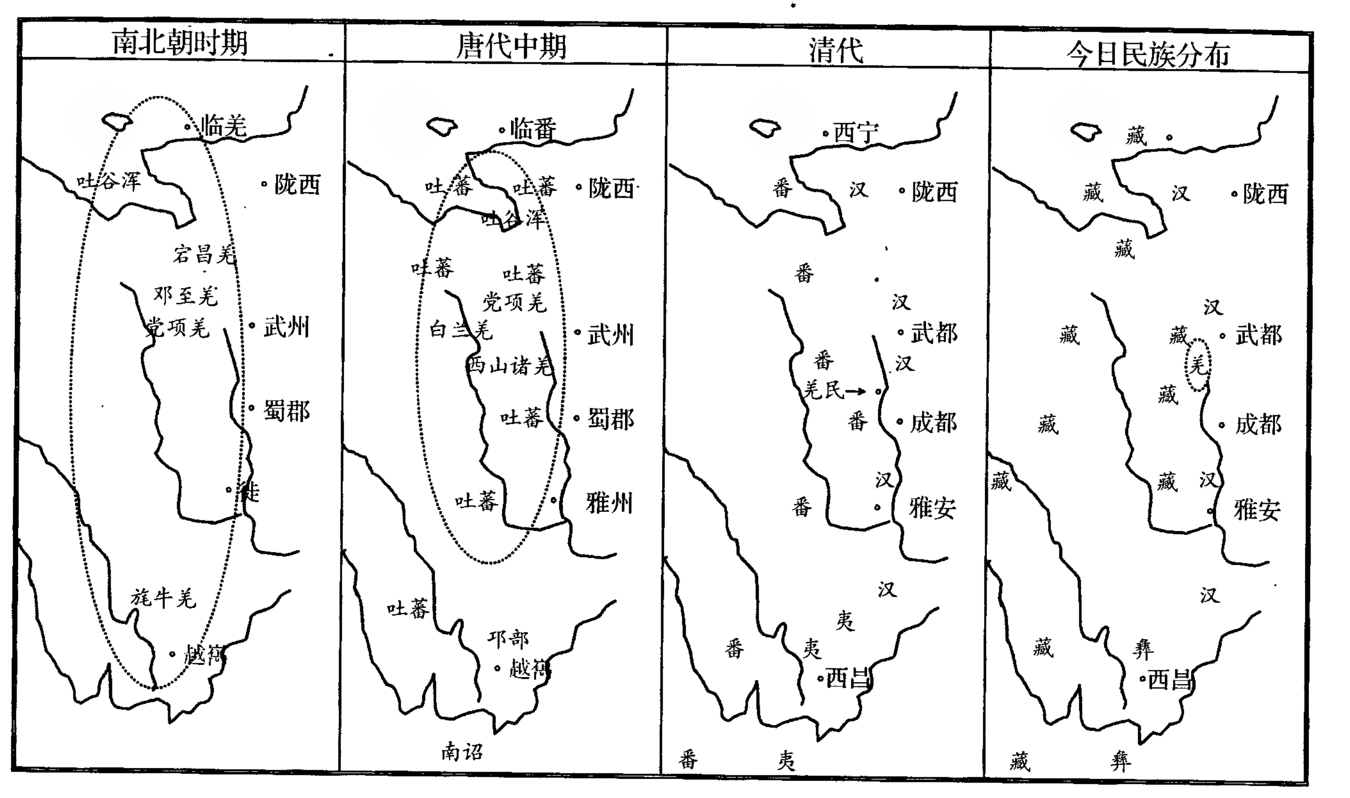


图13　汉代以后羌人概念的萎缩与重现

会更阶序化的吐谷浑，这种受中原影响的特质就更明显了——与北朝时期其他五胡政权类似，其社会上层人物都相当程度地接受中原制度、文物与习俗。吐谷浑政权不但对中原王朝称藩属，在政治制度上也采纳部分中原官制[①]。而且，据文献记载，吐谷浑男子服饰与华夏大致相同。

7世纪时，原在“羌人地带”之西的吐蕃兴起，建立一可与唐朝匹敌的王国。吐蕃王国的向东急速扩张，造成其与唐朝沿着青藏高原东缘发生剧烈的冲突。而这个夹在中原与吐蕃之间的地带——由青海东部、甘肃南部至云南北缘及康藏东部之地——也就是上述的羌人地带。由7世纪中到8世纪，吐蕃王国几乎征服了所有这羌人地带上的各部落联盟，如羊同、宕昌、邓至、党项等，以及邻近的唐朝边邑州县。在战争中，羌人或为吐蕃前驱与唐为敌，或受唐军节策以伐吐蕃，无论如何，他们都是战争中的受害者。大量渭南、洮、岷的党项羌人，曾寻求唐朝保护。唐朝将他们举族安置在陕西渭水北岸各地。9世纪时，吐蕃王国逐渐衰微而终于崩解。原臣服于此王国下的党项诸羌部落，在拓跋氏领导下，于11世纪初建立西夏(1038—1227年)。这个政权在政治结构、社会文化各方面，都受吐蕃与宋朝双重影响。

吐蕃王国虽在9世纪衰亡，然而其影响力仍然持续存在于羌人地带上。主要是由于在宋、元、明、清时期，这地带大多数地区控制在各个地方部落酋长手中。这些地方豪酋多自称是过去吐蕃贵族或将领之后裔，这或是真实，或是虚构的记忆。更重要的是，吐蕃的佛教(后来被称作藏传佛教)在元、明时期广泛而深入地在这一地带传播，如此造成此广大地区某种程度的文化共性；接受此佛教文化的土著头领，也可能因此虚构、攀附吐蕃祖源。无论如何，由于广泛“吐蕃化”所造成的文化现象，使得宋代(960—1279年)以来，特别是在明、清时期，羌人地带上的人群被泛称为“番”。这个称号有两种含意：一为吐蕃遗民；二为“蛮子”。从此对中原王朝来说，吐蕃化的异族也就是更“蛮化”的异族。不仅

---

① 如《新唐书》中记载，吐谷浑“其官有长吏、司马、将军、仆射、尚书、郎中，盖慕诸华为之”。见该书卷二二一上《西域列传第一百四十六上》。

对汉人如此，对羌人地带东缘较汉化的人群亦然；这儿的住民在经济、社会生活上与汉人关系密切，因此吐蕃的犯边掠夺，被他们视为野蛮的暴行。吐蕃带来的战祸以及因此造成本地民众（或边缘汉人）与汉人的共同受难记忆，应是加速其汉化的重要因素。战争中的迁徙流离，更有助于前者之"蛮夷"身份被自身以及汉人共同遗忘。

可以说，吐蕃王国的兴起与向东扩张以及因此与唐朝沿着羌人地带发生的冲突，以及他们对此地人群带来的政治与文化影响，彻底改变了中原人对这个地带上异族的概念。即使大致来说，青藏高原东缘仍是汉与非汉的边界，但由这时起，中原人很少称这地带上的异族为"羌"，而开始称他们为"番"。这个变化也表现在一个地名上——唐代青海西宁附近的"临番城"，便坐落在离汉代"临羌城"不远的地方。"羌"与"番"都是指异族，但他们在中世纪中国人心目中有不同的意义，这主要是由于两者背后的历史记忆不同。对大多数人来说，"羌"代表一个模糊的汉与非汉族群边界。太多的历史记忆——如三苗、姜姓、大禹和神农——可以将"羌"与中原华夏族群联系在一起。而相反地，"番"代表严格划分的汉与非汉族群边界；唐朝与吐蕃间长期战争中的挫折，强化了唐人心目中"番"的异类性。当愈来愈多西方"吐蕃化"的人群被中原人称为"番"或"西番"时，过去以"羌"这个异族概念作为划分的华夏西方族群边界，一种较模糊的华夏边缘，逐渐被"番"这个更严峻的异族概念所取代。

除了"番化"之外，另外两种情况也使得"羌人地带"在唐代以后日见萎缩。一是此地带上部分人群的完全"汉化"；二是此地南部人群的"夷化"。"汉化"主要发生在此地带东北端与东部边缘，过去曾被宕昌、党项羌与西夏统治的部分地区，也就是甘南、川北与青海东部一带①。早在汉代，朝廷已往洮河流域与河湟地区屯兵、移民，并将部分"羌人"部落内徙。东汉"羌乱"时期，也有大量"羌人"移往关中地区。移往关中的"羌人"，在唐宋间完全融入汉人社会。战争中

① 冉光荣等：《羌族史》，页 179—190。

的人口流徙，也使得临洮、陇西、天水、武都一带的“羌人”与“汉人”在血统与文化上有相当程度的混合。西夏统治下的民众，有许多便是如此的“汉人”或“羌人”。在西夏王国糅合汉文化的本土化政策下，许多原来被视为羌的部民，因“西夏化”而有了更多的汉文化特质。西夏衰亡后，今兰州、临洮、岷县、武都、文县、平武、北川一线以西的各部落人群，仍被中原人称作“羌”、“氐”或“番”①。在元、明、清时期的文献中，常有他们“作乱”的记载。明代在此置岷州卫与洮州卫，以镇压羌人。在此线之东原为氐、羌、汉混居的甘南、川北地区，宋代以来则成为汉人所居之州县。明代在此的行政设置是“府”——巩昌府，这显示本地人群此时已被视为中原编户了。所谓“汉化”，并非简单地指“成为汉人”，而是指一个接受、展演或强调汉人习俗，最后终宣称祖先为汉人的过程。但宣称祖先及自身为汉人，在华夏边缘不一定因此被他人视为汉人。在此地，“汉化”是由东往西渐进的一种文化现象，而且，汉与非汉之间直到民国时期仍无明确的边界，在后面，我将深入说明这一点。

在“羌人地带”中部，完全的“汉化”发生在四川西部的芦山、雅安一带（约当今雅安地区）。居于此地及西至康定之间的非汉族群，在汉代至魏晋南北朝时被中原人称作“青衣羌”。公元前 1 世纪，汉朝在沈黎郡设了两个都尉：青衣都尉治理汉民，牦牛都尉治羌人。可见当时雅安、芦山一带住民，至少有部分已是中原编户之民了。唐代时，无论是为战争或是和平贸易，这儿都是唐朝与吐蕃往来的孔道。大量军民商贾来此经营、定居，如此使得这一带居民与汉人有更多的接触。在这样的接触中，汉人与非汉人群基本上相安共存。唐代在此设雅州卢山郡与黎州洪源郡，又在此两州各设二十余羁縻州，授非汉领袖为都督、刺史等官衔，任其世袭。唐武后时，曾计划以武力讨伐“雅州生羌”，以借道袭击吐蕃。但陈子昂反对此议，他的理由是“雅州边羌未尝一日为盗”。因此他认为用不着侵扰他们，而引起北方“西山诸羌”的叛乱。此种相安关系，应部分归功于

① 冉光荣等：《羌族史》，页 173。

当地的贸易孔道位置，汉与非汉都能从中各蒙其利。此种密切往来关系，也使得许多本地部族上层人物逐渐汉化。如当时邛崃附近有“三王蛮”，据《新唐书》记载，其为：“笮都夷、白马氐之遗种，杨、刘、郝三姓世为长，袭封王，号为三王部落。”[①]可见，当时本地部分非汉土著头领已有了汉姓。

宋代放弃对越巂之南与大渡河以西之地的经营，这使得宋朝可以更有效地掌控雅州、黎州地区，也可能因此让在此界内较“汉化”之民众，觉得自身不同于南方、西方“蛮夷”。在宋代文献记录中，此时黎州附近还有“青羌”与“弥羌”，时来掠夺中原边村，或与中进行茶马贸易[②]。更远方的异族，雅、黎两州南方与西方的非汉族群，在宋代多被中原人称为“蛮”或“番”。元明时期在这些难以直接管辖的地区设碉门、鱼通、黎、雅、长河西、宁远等“安抚使司”，任当地土著豪首为安抚使，以间接控制其地其民，这便是“以夷治夷”的土司制度。后来又置“天全六番招讨使”。明代时，这一带的土司都有汉姓，如天全高氏长期袭封“天全六番招讨使”之职。清雍正时期，以天全六番土司“贪残不法”而改土归流。此时，据文献称：“蛮夷渐被声教，衣冠文物俨如内地。”于是“汉民”所居之地，渐由此西向，逼进康定地区[③]。

至于羌人地带的“夷化”，是指此地带部分土著族群在中原人心目中逐渐不再为“羌”，而成为“夷”或“蛮夷”。这主要发生在此地带的南端，也就是前述雅、黎等州的南方，今之大、小凉山地区及丽江一带。前面我曾提及，汉代以来“羌人地带”形成后，此地带最南端的人群被称作“旄牛羌”，其位置大约是在四川南部雅、黎等州以南，凉山地区以及云南西北部边缘。“旄牛羌”也被称作“旄牛夷”，这是由于在汉代时，中原人曾泛称西南边疆异族为“西南夷”。在唐代文献中，这些西南住民多被称作“蛮”；然而冕宁至西昌一带的巂州，此时仍被视为

---

① 《新唐书》卷二二二列传第一四七《南蛮上》。

② 《宋史》卷四九六列传第二五五《蛮夷四》。

③ Thomas Torrance, *The History, Customs and Religion of the Ch'iang*, Shanghai: Shanghai Mercury Press, 1920, pp. 5—12；冉光荣等：《羌族史》，页 100—101。

“羌州”[①]。唐宋时期，南诏(738—902 年)与大理(937—1252 年)王国在云南地区相继兴起，唐宋王朝逐渐失去对旧时之越嶲或嶲州的控制。南诏向北发展据有今西昌地区时，曾将大量南方的“乌蛮”与“白蛮”移来西昌之北至汉源之间，以便于统治此地[②]。南诏与大理等政权的出现，使得中原人对西南本土人群有较多的了解。在宋代，“蛮夷”与“羌”成为中原人心目中西南、西部两大异族类别。两大范畴之交叠处，便在岷江上游一带。《宋史·蛮夷列传》记载：“冉駹，今茂州蛮、汶山夷地是也。白马氐，在汉为武都郡，今阶州、文州，盖羌类也。”由此，以及《宋史》其他相关记载看来，此时官方书写者观念中的“西南蛮夷”往北可包括岷江上游茂州、威州等地的非汉住民。他们观念中的“羌”，则是指青海东部、甘南、川北一带的非汉人群；此一异族范畴的最南端，也涵括了茂州、威州等地的山间居民。

明、清时期，描述四川南部与云南地区“异族”的官方文书与私人笔记渐丰。这可以说是，中原人注意并描绘其西南族群边缘的历史过程由此进入一新阶段。在这些新的异域与异族书写中，中原人将许多西南族群称作“夷”、“蛮”、“爨”或“僰”。羌人地带南端原为“旄牛羌”所据之地的非汉族群，在明、清时期不再被中原人称作“羌”，而被称为“蛮”或“夷”。略北，雅安、芦山一带住民也不被称作“羌”，他们大部分已成为汉民，只有一小部分受土司管辖的，在中原记录中被称作“番”或“蛮”、“夷”。再往北，岷江上游的茂州、威州山区民众，则有时被称作“蛮”、“夷”，有时被称作“羌”。在明、清时期中原人心目中，岷江上游诸人群之“异类性”介于“蛮夷”与“羌”之间，此也显示这些文献书写者意识中的“西南蛮夷”之北方边缘所在。

羌人地带南端的非汉族群由“羌”变成“夷”，或“蛮夷”，这个改变也显示他们在中原人心目中的异类性逐渐增强。这是“中国西南少数民族”此一近代地理人群概念形成过程中的一个重要阶段性变化。同时，值得注意的是，明、清时

---

① 《新唐书》卷四三下《地理七下》。

② 《明史》卷三一一列传第一九九《四川土司一》。

期中原士人描述西南边疆的著作中，描述的对象主要是汉源（地在雅安地区南缘）以南的非汉人群与地理；对于汉源以北，包括雅安地区与岷江上游的异族，这一类的异文化描述非常少见。这或也显示，此时雅安地区与岷江上游土著文化，对中原异地游历者而言已缺乏“异类性”，因而他们对此也缺乏描述兴趣。

华夏心目中羌人地带的萎缩过程，大约始于唐代，至明、清时期而完成。《明史・西域传》称：“西蕃，即西羌，种族最多，自陕西历四川、云南西徼外皆是。其散处河、湟、洮、岷间者，为中国患尤剧。”可见当时部分学者犹记得，此时之“西蕃”即过去的“西羌”。羌人地带萎缩后，清代文献显示，时人心目中最后的羌人只在岷江上游与北川间。如清代张澍之《蜀典》中记载：

> 《汉书・西羌传》西羌出自三苗姜姓之别也，又云羌无弋爰剑子孙各自为种，即武都、参狼、广汉、白马、汶山、冉駹、巴中板楯，今松潘、茂州诸夷也。

由此记载可见，在张澍心目中汉代西羌遗民只是当时的“松潘、茂州诸夷”。这也说明，在羌人地带上大多数的非汉人群成为中原人心目中的“番”、“夷”与“汉”之后，在明、清时期只剩下岷江上游茂汶到松潘以及北川西部地区的部分村寨人群[①]，仍被中原人称作“羌”。或严格地说，特别是在清代，只有极少部分的中原人仍“知道”岷江上游有羌人存在。

四、羌人带上最后的“羌人”

由14到19世纪，虽然在少数例子里“羌戎”与“诸羌”被用来泛称青藏高原东缘的非汉人群，一般来说，汉人对此地带异族最普遍的称号是“番”以及“蛮”与“夷”。“番”指此地带北部、西部之人群，“蛮”与“夷”主要指此地带东部的雅安地区以南人群。岷江上游地区，可说是“番”与“蛮”、“夷”的中间地带。在上

---

① 北川之青片地区，在明清时期曾隶属茂州、松潘厅或叠溪营管辖。

一节中，我已说明羌人地带上大多数地区的人群，如何逐渐在中原人心目中自“羌”这个范畴中脱离。明、清时期，在所有被泛称作“番”、“蛮”与“夷”的人群中，只有岷江上游与北川地区土著仍经常被中原人称作“羌”、“羌人”或“羌民”。以下我将进一步解释，为何岷江上游及北川地区的土著为部分中原人心目中的最后“羌人”。

岷江上游地区 首先，我们先看看岷江上游的汶川到松潘一带。在汉代司马迁所著的《史记·西南夷列传》中，称此为“冉駹”之地。冉駹之地的土著，据司马迁记载有“六夷、七羌、九氐”。我们知道在西汉初，文献中“羌”的概念虽然还很模糊，但主要指陇西或更西方的人群是可以确定的。因此，以冉駹的位置而言，“羌”主要是指此北方的人群。“氐”在西汉时主要是指陇西之南，甘南、川北的武都、文县、平武，也就是在冉駹的东方与东北方一带的本土人群。这一范畴的人群，在汉晋时人心目中类似“羌”，但比羌人更华夏化。至于西汉时的“夷”，由于汉代“西南夷”中的主要人群是滇与夜郎等，因此相对于冉駹的位置来说，绝大多数的“夷”在其南方。如此，我们可以看出“冉駹”之地的族群分布特色，在西汉时的中原观察者看来，本地处在中原人异族分类体系中三种人群的交错地带。因此，司马迁称本地土著有“六夷、七羌、九氐”。这个记载，不见得表示司马迁基于某种严格的族群划分标准，将本地人群分为3种22类，但至少它表达在此氐、羌、夷的中间地带，族群“种类繁多”。成书较晚的《华阳国志》也记载，汶山郡有“六夷、羌胡、羌虏、白兰峒九种之戎”，同样也是说，本地人群种类很多。

到了唐代，“羌人地带”在中原熟悉边事者心目中已形成，汶川到松潘一带本土居民，因而被称作“羌”。松、茂等州，也都被归类为“羌州”。当时文献所称的“西山诸羌”，主要便是指这一带的本土人群，特别是其中的哥邻、白狗、逋祖、南水等羌[1]。这些诸羌部落夹处唐与吐蕃之间，吐蕃势盛则依附吐蕃，吐蕃势衰

---

① 冉光荣等:《羌族史》，页174—179。

则附唐。虽然《旧唐书》中记载了这"西山八国",并称其领袖为"国王",然而并不表示这一带只有八个"国",也不表示这些"国"是中央化、阶层化的"国家"。从同一时代其他文献看来,这儿还有许多的羌人部落,《隋书》称它们"并在深山穷谷,无大君长"。因此,所谓西山八国应只是其中较大的或与中原有直接来往的部落。

北宋时,岷江上游非汉人群被称作"蛮"或"夷",在《宋史》列传被置于"蛮夷"类之中。这主要是由于宋朝与西夏的长期战争与对峙,而西夏势力所及大约是汉代河湟、陇西羌人之域,因此使得当时中原人心目中的"羌"或"羌族",专指受西夏控制的及宋夏战争区中的河、洮、岷、阶、文等州(约今甘肃南部、四川北部)非汉人群。也因此,《宋史》中称茂州、汶川非汉人群为蛮、夷,称离此不远的阶州、文州土著则为"羌"[1]。然而《宋史》作者在回顾历史时,称包含茂、汶、阶、文等地的西南地区都是"古羌夷之地"。显然,时人心目中"古羌夷"的范围是比当时的"羌人"分布地要广。宋末,胡三省在《资治通鉴》释文中也称:"白狗国至唐犹存,盖生羌也。"可见,宋代习边事者虽称岷江上游异族为蛮、夷,以别于北方的羌,然而在历史记忆中,他们仍认为此地之异族过去是"羌"。

元代岷江上游的茂州、威州、通化,都归"宣政院"管辖。元之宣政院"掌释教僧徒及吐蕃之境而隶治之",也就是掌管吐蕃及"吐蕃化"的人群。所谓"吐蕃化"的人群,主要指接受藏传佛教文化影响的人群。在前面我们曾提及,宋、元以来青藏高原东缘各部落人群的统治家族,常自称是吐蕃王族或将领之后。我们可以理解,在信奉藏传佛教的蒙古统治下,此种祖源宣告应相当普遍。无论如何,元代政府将茂州、威州、通化划归"宣政院"管辖的意义是:唐代以来逐渐由西方入侵此地的吐蕃文化,被当政者认知并强化而表现在行政空间划分上。然而这并不是说,一千多年来的汉文化影响就此消失,而是它们在新的文化视野中被忽略。因此,在元朝政权覆亡后,新的明代政府在此面对的是混合着汉、

---

① 《宋史》卷四九六列传卷二五五《蛮夷四》。

吐蕃与本土文化的一些人群。

在明代中原人眼里，岷江上游人群在文化与认同上的复杂与不明确性，表现在当时文献对当地非汉族群的称呼上。如前所言，当时中原人将原“羌人地带”上大多数地区的异族都通称作“番”或“西番”，岷江上游土著也不例外。如《明史》记载，“黑虎五砦（寨）番反”、“乌都、鹁鸽诸番亦叛”[①]。平乱将领之一朱纨，曾写下一篇《茂边记事》诗文。文中叙事部分，称今茂县深沟、浅沟、浑水沟各寨民众为“番”。然而诗中“山椒归马赋平羌”、“委质羌酋累乞盟”等文句，则显示在作者的历史记忆中，仍无法忘怀本地与“羌”的关联[②]。在《明史·四川土司传》中，有些地方称白石、罗打鼓诸寨生“番”、黑水生“番”为乱，有些地方则称松州“羌”、松潘“羌民”作乱，更有将土著称作“番羌”的例子[③]。在《明实录》中同一地的土著，或称作“羌”或称作“番”的例子更是普遍。无论如何此时在熟习边事者心目中，“羌民”与“番”之间似乎有一模糊区分——居住在灌县至松潘间，接近城镇较汉化的编户之民，常被称作“羌民”；叠溪、松潘、黑水等地汉化程度浅且常生事的村寨人群，则被称作“生番”或“番羌”[④]。

由明至清，因着政治力在本地的稳固发展，进入岷江上游的外地移民也愈来愈多。他们或是聚居城中的地方政府文武官员、商贾与工匠，或是深入山中垦荒的难民。他们通过各种媒介——文书、文物、建筑、口述——为本地带来许多汉文化与历史记忆。明代宣德年间，茂州城中初次有学校建立。后来虽有毁有迁，此官方学堂一直延续到清代。除了教育城中汉人子弟外，官学更重要的意义在于它也是奉祭至圣先师孔子的场所——所谓“学必有庙”。学校与孔庙则是朝廷礼仪教化的标志。有了官学，自然也有生员学额。起初，学校生员皆是汉人。到了雍正八年（1730年），也准“羌民”应试入学。

---

① 《明史》卷三一一列传第一九九《四川土司一》。

② 朱纨：《茂边记事》，上海：上海书店，1994。

③ 《明史》卷三一一列传第一九九《四川土司一》。

④ 《明实录》，卷一三八二、卷一三八九、卷一四三三、卷一四三六、卷一四三九。

除了汉移民之外,在清代本地愈来愈多的"汉民",是由原来的"羌民"转变而来的。如茂州在明代时只有四个"汉民里",清代道光年间扩大为九个"汉民里"。至于这些"汉民里"是如何出现的,地方志中有些记载。如"新民里"的建置是在乾隆年代。据记载,当时茂州营所属的"踏花"等 18 寨,寨民"恳请输赋承役",因此他们被编为"新民里"①。道光年间,类似的事再度发生;茂州之大姓、小姓、大黑水、小黑水、松坪等地共 58 寨要求内属。主其事的官员在对朝廷的报告中称:

> 各寨夷民等环跪吁求,佥称伊等久慕天朝声教。言语、衣服悉与汉民相同,亦多读书识字之人。是以一心向化,愿作盛世良民。

无论如何,这 58 寨被纳入茂州管辖,编入汉民里甲之中,"新编户口考试等事悉与汉民一体"。这便是《茂州志》中所载的"新编四里寨落"的由来。

这些官方户籍上所承认的"汉民",是否就此成为汉人?对这问题我无法作截然的答复。因为,对近代岷江上游人群的历史民族志研究与了解,松动了传统上我们对于"汉人"的认识以及我们对于汉与非汉区分的刻板印象,甚至足以挑战我们在各种族群理论中对"族群"的认知。首先,一些近城镇或官道的村寨居民,在语言、服饰、宗教信仰等各方面都"悉与汉民相同",至少在各种社会记忆可追溯的清末至民国此一时期,这是毫无疑问的。这些村寨中许多家族,还都自称祖先是来自"湖广"或川西平原的汉人。清代以来的确有不少逃荒的汉人进入村寨,他们为这些村寨所注入的不只是汉人血液,更重要的是可被假借的汉人家族起源记忆。因此这儿许多家族起源"历史事实",是一个永远的谜。然而,即使在客观文化特征上、在主观认同上、在本土历史记忆上,他们都是"汉人",但在清代城镇居民眼里,村寨居民还是"蛮子"。离开城镇与官道较远的村寨人群,又是什么样的情形呢?如我在第三章中所描述的,清代以来在此形成的族群体系,使得一群群自称"尔玛"的人被上游村寨人群视为"汉人"而被下游

① 《茂州志·里甲》。

村寨群视为“蛮子”，如此形成“一截骂一截”的族群歧视。而这些村寨，有些属于“汉民里”，有些属“羌民里”。村寨居民在语言、服饰、宗教信仰、生活与年节习俗等各方面，都受汉文化、藏传佛教文化不同程度的影响。如此，值得我们深思的是：究竟什么是“汉人”？汉与非汉的界线在何处？

不仅汉与非汉之间的界线模糊，被视为非汉人的“羌民”与“番民”之间也没有清楚的界线。如，今日理县与松潘都有部分村寨被识别为羌族村寨，但在清末民初时，这些地方似乎没有“羌民”。成书于清末的《直隶理番厅志》中记载，杂谷脑河流域的理县一带“汉民”只住在一线官道之中，其他地区民众都被称作“番”；所谓前番、后番、新番、旧番，只是指他们地理位置与归服朝廷的先后之别而已。而且在修撰者的汉人观点，比起理番的杂谷、梭磨诸番而言，威州、茂州的非汉人群为“熟番”[①]。我们再由修《松潘县志》者的观点来看，当时松潘72土司之族属，在本书中被分为“西番种类”与“博倮种类”两种——也不见有“羌民”种类[②]。这部县志由清末修至民国十三年(1924)而完成，可代表此一时期熟悉松潘边事者的观点——他们似乎并没有意识到松潘境内也有“羌民”。显然，“羌民”是在茂州、威州较为人知的一个人群概念。特别重要的是，在茂州有些村里被划分为“羌民里”，并著之于地方志之中，而其他地区并无这样的例子。“羌民里”使得文献记忆与一些真实存在的“人”(一种身体记忆)结合在一起。这个复合社会记忆，是后来“羌族”能成为一个少数民族范畴的关键。

北川地区　汉晋羌人带上的北川地区，也是当时“冉駹”的一部分，在行政上属汶山郡，广柔县是此一地区中心。《华阳国志》中称，广柔有一地名为石纽，为大禹所生之地；“夷人营其地方百里，不敢居牧，有过逃其野中，不敢追，云谓禹神”。这是有关当地土著的最早记录。然而，这些被称作“夷”的土著，似乎与汉人同样信奉“大禹”。

① 《直隶理番厅志》卷四《边防夷俗》。

② 由寨名及地里位置追探，我们可以肯定至少在“大姓云昌寨土司”与“押竹寺寨土司”属下有许多村寨民众，其后裔现在说的是“羌语”，也是“羌族”。

公元6世纪,南齐在此设北部都尉。梁武帝时又改北部都尉为北部郡。北周于北部郡置北川县。7世纪的唐朝政府,又分北川县之地置石泉县,两县均属茂州,后来北川并入石泉。7世纪后半叶,吐蕃大规模东侵,此时北川地区也陷于吐蕃。整个8世纪,北川都在唐与吐蕃拉锯式的战争之中。直到9世纪初,唐才重新掌握北川。在这一段时间中,北川北部白草河流域和西部青片河流域村寨人群,与吐蕃属部在血统、文化与族源记忆上产生相当的混合、假借。这个结果,也反映在宋、明时期本地的行政区划与族群关系上。11世纪时,北宋政府将石泉县划归绵州,属益州路,而白草河、青片河流域则属威、茂军使与松州管辖。这个行政划分,暗示着当时石泉县大多地区人民已成为汉人编户,而白草河、青片河流域的土著仍被视为"番羌"。

在明代,白草河流域之住民被称作"白草番",有时也称羌或番羌。如此番、羌不分,部分原因可能为此时本地人多信奉藏传佛教,在族源上也常自称与吐蕃贵裔有关。《明史》称:"东路生羌,白草最强,又与松潘黄毛鞑相通,出没为寇,相沿不绝云。""松、茂、叠溪所辖白草坝等寨,番羌聚众五百人,越龙州境剽掠。白草番者,吐蕃赞普遗种,上下凡十八寨。部曲素强,恃其险阻,往往剽夺为患。"[①]这时所称的"白草番"也包括青片河流域的村寨民众。青片河上游向西翻过山梁,与茂县东路各沟来往尚称方便;青片河上游往西北去,可与茂县杨柳沟、松潘小姓沟等地往来。因此明代青片、白草"羌番",常与茂县、松潘等地之"羌番"互通声气,彼此奥援。

整个15世纪明代北川地区都不安宁。根据文献记载,白草、青片"羌番"时时生乱。此时汉族移民大量进入北川地区,朝廷军卫城堡的设置深入青片、白草、都坝等河与湔江中上游,这应是"羌番为乱"的真正原因。16世纪前半叶,明将领何卿受命至石泉主持边事。这是改变北川地区的一个历史关键。他是一位手段强硬的军事长才,到任后强力镇压当地的"羌番"之乱。特别值得一提的

① 《明史》卷三一一列传第一九九《四川土司一》。

是 1547 年的走马岭战役。此时起兵为乱的“羌番”颇有组织，有总兵、将军等职，可见此时“白草羌番”很受汉文化影响。无论如何，各寨联军在走马岭（白草河上游的小坝乡一带）被全部歼灭。何卿的部队又乘胜追击，攻破 40 多个村寨，捣毁碉房 4800 多座。

此战役之后，除了一些小盗小劫外，当地“羌番”生乱的事很少。相反，中原文献中记载许多“羌番”如何成为汉人之事。首先，许多土著在被征服后，要求成为编户之民，每年对官府“输纳认粮”。道光《北川县志》云：“在何都督、王巡抚大创之后，青片、白草碉楼皆空，一望民居皆耕作之土也。”目前在青片河、白草河一般所见的也都是汉式聚落，而非累石而成的村寨。“聚落”外观，是一种视觉媒介的社会记忆。因此村寨外观的改变，也加速了居民的汉化。后来，愈来愈多的“羌番”有了汉姓，延师教子读书之风盛行，百姓也普遍祭祀“白马将军”（何卿）——这些都使得白草、青片河流域的非汉土著文化与认同逐渐消失。这些“文化”变迁及其与北川人之族群认同的关联，将在本书第九章中作详细说明。

在《民国北川县志》中有一个戏剧性典故，体现白草河流域居民的认同变迁。据载，道光时有白草坝番刘某，自幼喜读书，期望由科考入仕。到了应试之日，试官却以其为番民，不准他参加考试。刘某说，自己一直住在汉界之内，有界碑可查。试官答应次日前往勘界。这位刘姓白草番民连夜将原在白草河中游大鱼口之界碑，背到上游与松潘交界处的那纳（哑口）。因此在勘碑后，刘某得到应试资格[①]。“刘自元移碑”故事，在民国时期之北川地方文献中被“重述”，由汉人观点隐喻北川“羌番”如何爱慕、攀附汉人文化，以及由非汉土著观点表现被视为番民或“蛮子”者如何利用、玩弄族群边界，以解脱被“范定”的劣势社会身份。故事也隐喻着汉与非汉族群边界的近代变迁。传述这故事的人，便是在第三章中我所描述的，“一截骂一截”的族群关系下之北川白草、青片流

① 杨钧衡等修：《民国北川县志》，成都：巴蜀书社，1992，页 524—525。

域居民。在20世纪上半叶，他们自称“汉人”，但被下游村落与城镇人群称作“蛮子”。因而在这故事中，隐含了多重的认同主体隐喻以及“族群边界变迁”隐喻[①]。

总之，到了20世纪上半叶，只有远在青片河最上游的上五寨等地居民，由于居处僻远又与茂县、松潘的村寨居民往来较多，因此在聚落建筑、服饰、风俗上还保留一些本土特色，而且在认同上也无法摆脱“蛮子”身份。然而，汉化的影响仍然深入此处，在20世纪中叶，也只有少数老年人能说一点不完整的本土语言[②]。

五、民国时期民族调查者所发现的羌民

由清末到民初，在岷江上游地区“羌族”与“藏族”之间的分野，并不是一直都很明确，而是有一个由模糊而渐清晰的过程，这也就是我所称的“民族化过程”。在此过程中，各种人士——如本国边政官员、西方学者和传教士、从事西方新学术研究之本国学者——与城中的本地知识分子，带着新的“民族”与“文化”概念，深入观察并描述村寨居民。他们因而获得对本地村寨居民之新知，包括分类命名及其历史与文化。这些新知透过文献、口述等社会记忆媒介，成为一种民族常识，影响官方对岷江上游人群的识别与分类，也影响本地人的自我认同。由于此时“汉人”与本土知识分子已不同程度地受西方文化洗礼(特别是国族主义)，因此这个羌族化、藏族化与汉族化的过程，也是一个世界化的过程。在这一节中，我将说明由清末到民国二三十年间，羌民成为羌族以及羌族与汉族、藏族之分逐渐清晰的过程。

前面我们提及的几部地方志，其中部分内容便代表清末民初时期边政官员

---

① 相反地，当前羌族知识分子重述这些故事，是借此记忆证明北川人原来就是“少数民族”。

② 上五寨等地残存的这一点“羌番”根子，在后来北川之羌族认同“恢复”上，起着非常重要的作用，其过程详后。

及地方士绅对岷江上游人群的认识。由西番种类、猼猓种类、羌民等称号看来，他们可能比过去任何正史编撰者与异域游记作者，更能深入了解本地非汉人群。但这些基于本地汉人生活经验的了解，仍无法摆脱许多偏见。譬如，只有本地人使用“猼猓子”这族号来称小黑水族群，只有本地人知道“猼猓子”的凶残野蛮，也只有本地人知道因“猼猓子”凶残野蛮，而没有其他族群愿认同他们为“我族”，这便是为何当时“猼猓子”被认为是一个特别的“种类”。无论如何，中国地方志修撰有其因承关系，后志都常在前人所编志书或所遗资料的基础上作编修。茂州、汶川、松潘、理县等地之方志也不例外。在 1920 至 1930 年代，这些志书上所表现的族群分类观念，在当时民族调查者眼中已算是落伍了。

在前一节中，我曾提及 1915 年前后在羌民地区传教及作民俗调查的陶伦士(T. Torrance)。他根据自己的西方“民族学”知识，根据中国历史文献与汉人及土著的口述，以及根据他在此多年的观察，得到对当地人群的认识与相关族群分类概念。在其 1920 年出版有关羌族的书中，他认为川西的民族有羌、倮倮、戎、猼猓子、西番；在 1937 年出版的另一著作中，他将戎改为嘉绒，而又加入黑水、瓦寺等民族。由此可以看出，在那时学者们对“民族”分类的看法很混乱，且与今日有相当不同。

当时羌族的范围，据陶伦士描述，主要是在汶川、理番、威州、茂州、叠溪、松潘，少部分在龙安府，还有部分有待考察的羌族分布于甘南、川北①。他还指出，武都的羌人已经汉化，川滇之交的越嶲羌人也很衰微②。可以看出，他心目中的“羌民”，主要源于中国历史上“羌”的概念。他也根据亲身观察，来区别“羌民”与其他民族之不同。譬如，他指出以“戎人”(嘉绒)为主体的理番五屯中“九子屯”为羌民③。此认知显示他对当地语言、服饰及其他文化表征有些了解。然

① Thomas Torrance, *The History, Customs and Religion of the Ch'iang*, 15.

② Thomas Torrance, *China's First Missionaries: Ancient Israelites*, London: Thynne & Co. Ltd., 1937, p. 20.

③ Thomas Torrance, *The History, Customs and Religion of the Ch'iang*, p. 13.

而，这些各地人群之文化区分固然存在，更重要的是他心中存在一个以语言、体质、文化来界定的"民族"概念。这个"民族"概念，驱使他寻找、研究、强调"羌民"与"戎"或"汉人"之不同①。无论如何，陶伦士及其羌民助手的传教与民族调查活动，不仅使许多汉人知识分子得知本地有"羌族"存在以及那些是"羌族文化"，也让许多土著知道自己是"羌族"——因此在客观文化与主观认同上都使"羌族"这一范畴逐渐具体化。

民国十七年(1928)，国民革命军第二十八军进入岷江上游驻军屯殖，并建立"屯殖督办署"。他们留下了一份尚未完成的，名为《松、理、懋、茂、汶：五县三屯情况调查》的资料②。由这份资料看来，"屯殖督办署"为一集军事、民政与经济开发于一身的机构。这些军方或受军方委托的调查者，显然在某些方面比"地方志"编撰者更能深入了解土著社会，而且在资料搜集与书写体例上，他们并不需因循从前的方志。因此，这份资料虽然简略，却保留了一些关于本地社会的深层讯息，如关系当地权力结构的各土司间的历史恩怨与婚姻关系。更重要的是，此资料中所呈现的民族分类概念以及此民族分类概念与目前民族区分间的"落差"，是探索"民族化"过程的关键。

调查资料中"户口"一节中记载，屯区中的"民族"有汉族、回族、羌人、夷人、归流夷人、猼猓子与西番人。有趣的是，在同一节里的"各民族众寡比较图"中，则分为土著汉人、客籍汉人、回人、归流夷人、羌人、猼猓子与西番。而且在随后的"民情异同一览表"中，对于以上各"种族"的性情及职业都有描述。这种民族分类，与目前我们所熟悉的岷江上游民族分类——汉、羌、藏、回——有相当差

---

① 譬如他说，土著宣称他们的语言不同于"戎人"(Rong)与"藏人"(Tibetan)的语言；见 Thomas Torrance, *The History, Customs and Religion of the Ch'iang*, p. 15. 但据我的田野调查，老一辈"尔玛"过去只是认为，他们的语言与"赤部"或"识别"不同；他们心目中并没有羌族、戎人或藏人的概念。而"赤部"与"识别"虽主要指今之嘉绒藏族、黑水藏族与草地藏族，但也经常包括今日"羌族"的祖先。见本书第三章有关"尔玛认同"的说明。

② 本文所引为手书稿本，《松、理、懋、茂、汶：五县三屯情况调查》，汶川县志办公室藏；另有一修改后的版本，见张雪崖：《松理懋茂汶屯殖区现状》，《开发西北》第 2 卷第 4 期，1934，页 19—39。

别。那么，究竟"土著汉人"、"归流夷人"或"羌人"等指的是当今那些人的祖先？我们可以从资料所记载各种族的民情、职业、风俗，与其分布区域等讯息来探究。

在作此分析探索之前，值得一提的是，资料中"民情异同一览表"称土著汉人"质朴、怠惰，多务业农"；客籍汉人"性情不一，多营商业，间以手工为业"等等；从今日我们的民族知识来说，以主观的"民情"及易变的"职业"来描述各个民族，便是相当不可思议的事。然而，我们可以想想：当时由各种"客观学术"所建立的民族语言、体质、文化等分类资料尚不可得，书写者采用本土汉人观点来描述各个"民族"，这应是可以理解的事。由我在田野采访中所得的认识，也说明以上这些对各"民族"的描述，是过去曾存在或目前仍流行于当地汉族、羌族中一种对"异族"的刻板印象。由此，以及相关讯息，我们可以比较、对照此调查资料与当今民族分类之异同。

首先，汉人被分为两种：土著汉人与客籍汉人。客籍汉人，本资料记载，以"安岳、绵竹、灌县、北川、安县等地人为多"，他们"多营商业，间以手工为业"。这些人是由外移入的汉人，较无疑问。资料中称土著汉人"质朴、怠惰，多务业农"，原文并有"浑厚"、"性喜洁"等语，后来被编撰者删去。当今只有绵篪以南有汉人的农村聚落；绵篪及自此以北的汶川、茂县农民，皆为羌族或藏族。而且，在第四章中我曾提及，老实、质朴与洁净，都是当今许多羌族自我宣称与展现的本质特征。

其次，调查资料中称羌人，"性质尚良，概以农牧为业"，"以茂县西路与松潘东路为多"。"性质尚良"应是指，以资料书写者之观点来说，他们的性情本质处于较剽悍的西番、猼猓子与质朴的土著汉人、归流夷人之间。由这些资料可以知道，这指的是当今部分羌族的祖先，特别是住在岷江西岸各沟（茂县西路）与松潘官道沿线（松潘东路），过去不属土司管辖的村寨人群。至于过去受土司管辖的村寨民众，则大多被视为"归流夷人"。"以茂县西路与松潘东路为多"之语也显示，当今汶川与理县大多数羌族之祖先，过去因被当作"土著汉人"，因而不

包括在这资料里的“羌人”之中。

“性质诚朴,多以农牧为业”的“归流夷人”,其分布以“松潘东路与茂县为多”。也就是说,他们与羌人一样的以农牧为业,但似乎在汉人眼中其性情比羌人还要良善。然而,由于调查资料曾提及“夷人”使用番文、番语,因此“夷人”之称又说明汉人调查者认为他们与“番人”,也就是今日的藏族,关系较近。岷江上游各土司常自称是吐蕃名门后裔,“嘉绒藏语”又是土司间的共同语,可能因此在改土归流后,其子民被称作“归流夷人”。事实上,各土司的子民不一定是说嘉绒语的土著,譬如,瓦寺土司之属民便有“土民”与“羌民”之分。再者,如今茂县并无说嘉绒语的村寨。因此所谓“归流夷人”,至少在茂县的这一部分,应该也是今日羌族的祖先,也就是过去长宁、静州等土司之属民。

最后,猼猓子指小黑水一带的村寨居民,西番兼指务农的嘉绒藏族(又称熟番)与游牧的草地藏族(又称生番),而“强悍好胜,职业不一”的回人便是今日之回族,这些都较无疑问。在“风俗”一节中,此资料又有对各族群特色的简单描述:

> 汉人多从内地移住,礼仪习尚与内地无大差别。回人亦由各地移来,仍保持其宗教信仰,类皆勤俭浑朴。夷人风俗则与内地悬殊,习汉文汉语者少,多用番文(即藏文),语言亦用番语,即唐古特语。然以地方不同,则各有土音,于是有西番话、鸦绒话等差别,而猼猓子语言又别为一种。

值得注意的是,作者对于“羌人”与“归流夷人”的语言及文化无只字片言的介绍。这应是由于,当时的“羌人”与“归流夷人”汉化程度相当深,以致于调查者难以描绘其民族特色。在后面有关“羌族文化”的篇章中,我将说明20世纪上半叶民族调查者在找寻“羌文化”上的困顿与挫折。

1920年代末期,中研院历史语言研究所的黎光明等人,至松潘、汶川一带作民俗调查。他们在调查报告中提到当地的民族有土民、羌民、猼猓子、西番与杂谷民族。对于羌民,报告中记载,“不仅汶川境内有他们的人,在茂县、理番、石泉、安县各处,他们的人也不少”。他们又指出,西番与土民都是“西藏民族的一

支”，其语言是“西藏话的方言”，只是土民大多已完全汉化。对于黑水的猼猓子，报告中称“拿他们的语言、习惯研究起来，绝不敢断定他们和西番、杂谷民族、羌民是同种”。更重要的是，他们注意到“西番等民族也绝不愿承认（猼猓子）是和他们同种的”。报告中对杂谷人描述较少，只称“这些人究竟是和汶川的羌民同种吗，还是和土民同种，我们不敢断定，我们权当他们是一个独立的民族，暂给他们一个杂谷民族的名称”。由以上黎光明等人对岷江上游各民族的描述，可以看出因为“语言”，某些族群已被他们划为“西藏民族”的一部分；也因为“语言”，“猼猓子”被他们认为是一个不同于西番、杂谷民族与羌民的特殊种族。事实上，此时尚无人对这地区的土著语言作研究、分类；所谓“语言”，不过是黎光明等人的主观认知而已。无论如何，在他们的民族分类概念中，今天大部分理县羌族的祖先被排除在“羌民”之外。

1930—1940 年代，有些学者与团体进入岷江上游地区进行各种学术考察。其中，美籍学者葛维汉（D. C. Graham）对此地区人群作了较深入的民族学研究。由他的著作看来，当时他心目中羌民的分布，是由今茂县叠溪到汶川之索桥，主要是在岷江流域与杂谷脑河流域。这个“羌民”分布范畴，与当今羌族分布相比，它并未将茂县叠溪以北地区与松潘东南的村寨人群包含在内，也未包含北川地区之羌族。再者，葛维汉似乎也没有将黑水河流域的村寨人群视为羌民。事实上，葛维汉虽认定“羌”是一个民族，但他注意到在语言、文化上羌民深受汉人的影响，因此他指出，羌民是一个逐渐被汉人吸纳的民族。即便如此，他心目中的“羌民”，主要只是岷江与杂谷脑河流域较汉化的人群而已。

葛维汉在其著作中，曾感叹羌民研究的难处。他说：

> 这些人沉默寡言，而又乐于供给一些虚构不实、投询问者所好的回答，以及在语言、风俗习惯上各地羌民又有很大的差别，这都使得研究工作非常困难。

他的感叹应是由于在他作调查时，有些羌民告诉他，羌民是“以色列人的后裔”。他认为，这是本地人受陶伦士教导，而他们又敬重陶伦士而不愿拂其意的

结果。他的感叹也是由于,他注意到各地羌民的语言、风俗习惯有相当差异,此违反其“一民族应有其共同语言、文化与历史”之民族学常识。特别是,他认为历史造就这个民族,而土著自身不一定知道这个历史。这个“民族”概念,与相关的“历史”概念,是当时许多学者的共同信念。来自于西方,19世纪末传入中国的国族主义以及相关的“民族”概念,此时在中、西知识分子间已成为一种常识。因而此时学者们的共同努力目标便是找寻一民族典型之体质、语言、文化;察觉其中有混杂、混淆等种种困难时,便以文化假借(borrow)、涵化(acculturation)等来解释此混杂现象,以还原一个民族固有的体质、语言、文化特色。

1930—1940年代在此地区进行民族考查的中国学术群体或个别学者,有受教育部委派的“大学生暑期边疆服务团”以及语言学者闻宥、民族学者胡鉴民等。同样地,“大学生暑期边疆服务团”的调查成员们也困惑于“羌民”文化的混杂性。因此在语言范畴等同于民族范畴的概念下,他们认为“羌人之辨别除由语言外,殆无他途可准”。他们的确也作了些初步的语言调查。于是在他们心目中,羌族不只包括汶川、理县、茂县等地的“羌民”,也包括黑水河上游麻窝一带的村寨人群(今为藏族)[①]。

胡鉴民心目中的羌民范围,只分布在理番、茂县、汶川一带。在他看来,当时的“羌民”文化是羌人文化与汉人、戎人文化的综合体。他认为,当前羌民的文化混杂性,说明这民族曾经历一个长期迁徙的过程。他提及体质学、语言学与文化人类学研究的重要,但他并非以此界定“羌族”的范围,而是以这些学科来说明“羌民”与“西藏民族”间的关系。他指出,语言学者闻宥已证明羌语为藏语之一支;他自己则由历史上氐羌民族的迁徙及其经济形式,与“文化人类学”之“文化区”观点,将羌民归入大西藏文化区之内[②]。

正式的羌族语言调查,始于中国学者闻宥。1941年,他到汶川、理县一带作调查,其报告人还包括麻窝、芦花的人。在后来发表的论文中,他指出,“汉藏语

---

① 教育部蒙藏教育司:《川西调查记》,教育部蒙藏教育司出版,1943。

② 胡鉴民:《羌民的经济活动形式》,《民族学研究集刊》1944年第4期,页43—44。

族(Sino-Tibetan)之研究,在今日尚极幼稚",因此他希望了解此语族中各系、各支间的关系。他注意"羌语"的重要性——"惟在川甘之交,别有藏缅系之一支名羌语,不第为生存之活语,且保存若干极古之特征。"[1]事实上,他的民族历史与地理知识,多少已为"羌语"范畴订出了蓝图。无论如何,他认为《石泉县志·舆地志》所附"番译"是羌语以及他将黑水芦花等地语言视为羌语,对于寻找"羌族边缘"来说是相当重要的发现[2]。闻宥的羌族语言调查,虽然未及于他心目中所有岷江上游的羌人聚落范围,但无论如何,"羌族"之存在及其分布范围,逐渐有了所谓客观、科学的依据。

在20世纪上半叶中、西学者的研究与描述下,至此,"羌民"或"羌族"已成为一毫无疑问的"民族"范畴,剩下的工作只是透过更精密的语言、文化调查与分类;来确立羌族的边界而已。这一部分,我将在本书"文化篇"中说明。

六、华夏边缘的本质及其变迁

综合本章之讨论,我们可以简述这个华夏边缘的历史如下。在华夏逐渐形成过程中,华夏心目中的"羌"异族概念,随着愈来愈多的西方族群融入华夏而持续向西迁移,最后终于移至青藏高原的东缘,这是汉晋时期汉人或华夏的西方族群边缘。唐代,吐蕃王国兴起与东侵,以及其宗教、文化的持续影响,使得愈来愈多的西方异族被汉人称作"番"、"蛮",华夏心目中的"羌人地带"逐渐萎缩。在明清时期,"番"与"蛮夷"成为汉与非汉间更截然划分的族群边界;早先以"羌"为代表的模糊华夏边缘,只存在于岷江上游与北川之间。清末以来,在包含华夏或汉族,与其边缘四裔的中国国族(中华民族)建构蓝图中,岷江上游的"羌民"与其他旧羌人地带上的各非汉族群,成为国族边缘之少数民族。最

---

① 闻宥:《川西羌语的初步分析》,《华西大学中国文化研究所集刊》1941年第2期,页58。

② 虽然黑水芦花以东人群后来被识别为"藏族",但其语言在语言学上仍被认为是"羌语"。

后，在近代以来之历史、体质、语言、文化调查研究下，“羌族”终成为一个有具体内涵与边缘的民族范畴；在本土知识分子对我族历史文化的学习、探索与展示推广中，羌族也得到基于主观认同的民族生命。

以上是我由华夏边缘观点所重建的“羌的历史”。这究竟是什么样的一部历史？它的主体为何？它与前一章所分析、解构的国族主义之下的“羌族史”有何不同？在这样的历史中，我们对于当前作为少数民族的羌族，以及汉族或中华民族，有何新的理解？显然，这个历史中的主体，不是一个在时空中迁徙、繁衍、绵延的“非汉民族”，而是一个华夏心目中的西方异族概念。这个异族概念——羌，随着华夏与其西方边缘人群的往来互动而变迁。因而，在此历史中延续的，也是一个核心与边缘人群间的动态关系。在此历史中，华夏与其“边缘”从来没有单独存在过。这样一个“华夏边缘”的历史，是羌族形成过程的历史，也是许多华夏与藏族形成过程的历史，因而由此“华夏边缘”之历史，我们也可以对羌族、藏族与汉族（华夏）之族群本质（ethnicity）有一基于历史人类学的新了解。

华夏边缘的推移、变迁，由华夏对边缘人群的历史与文化书写以及相应的政治、经济行动，来体现与达成。有关羌人文化与历史的书写与再书写，被“羌人”阅读，因此也影响这些边缘人群的自我认同。自春秋战国时华夏形成以来，华夏便不断地书写边疆人群的历史、文化及当时的华夷关系。由此角度来说，当前“典范羌族史”与“羌族文化”是这个书写传统的最新阶段，也造成一新的华夏边缘——羌族。如此，边缘观点下的“羌的历史”显然不同于说明“羌族是中国历史悠久的少数民族之一”的典范羌族史，但这并不表示“羌族”不存在于历史之中。无数中国人心目中的“羌人”，数千年来在中国西疆边境内外为生存奋斗。他们挣扎于中原王朝与吐蕃、西夏、南诏的战争之间。为了生存，他们接受、选择、建构各种版本的“历史”，因此他们有些成为汉人移民的后裔，有些成为吐蕃贵族的后人。最后，在古代中国汉、藏（吐蕃）政治与文化的扩张、挤压之下，只有岷江上游与北川西北一隅深度汉化但又被视为“蛮夷”的羌民，成为汉

与“番”之间最后的模糊边缘。在近代中国国族主义发展下，羌族作为一少数民族的存在，“羌族史”的建构可说是华夏边缘的一新规划。在此新边缘规划中，过去“羌人地带”这条华夏边缘，仍是划分藏族、彝族、羌族与汉族间的界线。然而在这条线上，“羌族”及“典范羌族史”是一个门；通过这个门，汉族与藏、彝等民族可以联系在中华民族之中。

当代民族识别与分类，在过去的“羌人地带”上，基本上沿承着汉人心目中羌、番、夷的区分概念。在此地带上过去被称为“番”的，其后裔大多被归类为“藏族”，成为460万藏族中最东边的一部分。在此地带的南端，过去被称作“夷”的人群，其后裔如今被识别为“彝族”，成为660万彝族最北边的一部分。而“羌民”成为羌族，人数仅约20万，且不见于别处。羌族人数虽少，但前述“典范羌族史”说明汉族、藏族、彝族及许多中国境内的少数民族（所谓氐羌系民族）中都有羌族的成分，因此他们都是中华民族中的兄弟民族。如此羌族成为汉、藏、彝与广大“西南氐羌系民族”间的黏合剂。羌族也颇以此自豪，他们常说，我们羌族是藏族、彝族的祖先，或说羌族是比汉族更古老的华夏族。“典范羌族史”虽然可发挥民族团结的功能，但在另一方面，这“历史”也借由书写民族间的战争、征服、驱逐、迁徙，来将当前国族结构中的核心与边缘区分合理化。

无论如何，羌族的确是个重要的民族；重要的是“羌”这个族名所蕴含的历史记忆以及此记忆所蕴含的历史过程。经由“羌人地带”形成与变迁的历史记忆，我们可以了解华夏与西方异族之间曾有一个漂移的、模糊的族群边界。由华夏边缘观点的历史来看，发生在边缘的战争、仇恨固然都是事实，然而华夏边缘有地理上的漂移，相关的文化表征与人群认同也都因时变化。可以说数千年来此核心与边缘一直在调整、谋求相处之道。

然而我们也不能忽略，岷江上游村寨人群并非仅为华夏边缘。自唐代以来另一个核心——吐蕃与其佛教文化——曾将它的边缘由西向东推移，在明、清时也将部分岷江上游人群变成其边缘。再者，近代西方基督教文明国家在东方的扩张，又企图将这些羌民变成另一个边缘——以色列人的后裔、基督教文明

人群的边缘。造成在20世纪的前半叶，有些羌民自称是吐蕃后裔，有些自称是以色列人后裔，有些自称是汉人或羌人后裔。因此，羌族成为新的华夏边缘，还经由一种边缘论述覆盖另外两种边缘论述的过程。无论如何，相较于华夏的历史论述来说，来自西方基督教文化核心的与藏传佛教文化核心的历史论述相当微弱。这也是为何岷江上游"羌民"今日未成为藏族，也未成为一个独立的东亚以色列民族的原因[①]。

在这一章中，我所述的是一个华夏边缘观点的"羌的历史"。事实上，在此历史中有一个重要关键尚未被提及，这个关键就是历史上"羌人"的自我认同与本土历史记忆。在本章中，除了略述清代以来北川羌人之认同变迁外，对此我并未多作说明。这主要是由于我们缺乏中国历史上"羌人"之本土认同与其本土历史记忆资料。虽然如此，由近百年来的地方文献、学者们的田野采访以及今日羌族之记忆，至少我们可以重建20世纪上半叶以来岷江上游与北川村寨居民之自我认同、历史记忆及其变迁过程。在此过程中，他们并非只是被动接受外人赋予的历史记忆。他们有自身的历史记忆，同时也采借、修饰来自外界的历史记忆。过去华夏对异族的历史与文化书写只流传在华夏之间，以强调"蛮夷"的异类本质。在近代国族主义之下，如今"羌族史"书写不只是为了让汉族阅读，也为了让羌族及其他少数民族阅读。国家教育与各种传播媒体（包括民族学者），将民族知识传入各个村寨之中。当羌族阅读各种核心群体建构的"羌族史"，并从中得其民族生命与认同之后，他们也开始写自己的"历史"。这个过程涉及人群间许多神话、历史与文化的争辩、修订与建构。

---

① 这并不是说所有的西方学者或传教士都曾欲将"羌民"变成西方人的后裔，或者所有汉人学者都强调"羌民"与汉族间的亲近关系。至少，葛维汉曾反驳陶伦士以羌民为以色列人后裔之说，而胡鉴民从经济生态角度，则认为羌民是在西藏民族文化圈内。

第七章　本土根基历史:弟兄祖先故事

在中国历史文献中,记录异族本土观点历史的资料极少。这些少数的"土著历史",又常在汉文化的历史理性下,经记录、书写者的转译、修饰而扭曲,或被归类为"神话传说"而受忽略。然而,这些"不真实的历史"或"神话传说"并非没有研究价值。对于一族群所宣称的共同起源,我们不只是想知道历史事实(historical facts),更想由人们对"过去"的记忆(历史记忆)与表述,也就是由历史叙事(narrative)与文类(genre)中了解造成这些记忆与表述的社会与历史本相(social and historical reality)。

认真思考、探索"土著文化"的学者,也常陷于一种学术想像之中——想像、寻找与建构一全然不受外界影响的土著社会。成书于战国时的《国语》,有一段记载叙述一位被华夏认为是"戎"的异族领袖所说的话。这位"姜戎氏"说:秦惠公说,我们这些戎人是"四岳"的后裔。如果此记载确实,这显示当时的秦人或华夏曾建构戎人的族源,并将此记忆播入与他们往来密切的戎人之中。在此,我们可以思考一个问题:究竟什么是"本土历史"?接受、融会外来历史知识后,土著所相信的历史是否还算是本土历史?对此,我的观点是:并没有绝对不变

的或纯粹的“土著”，也没有不变的、单一的、可免于外界影响的“本土历史”。在与外界接触中，“本土历史”有其变易与多样性，也因此造成一个族群本质的不断变迁，其内部各次群体间的结构特质也不断变化。

汉晋时期被华夏称作“羌”的黄河上游土著，其本土历史曾被记录在《后汉书・西羌传》中。根据此“传说”，羌人（河湟西羌）的文明开创祖名为“无弋爰剑”，一位由秦国脱逃的戎人奴隶。他到此后，由于一些神迹而受到土著信服，并与一受割鼻刑罚的土著女子成婚，从此教导羌人种田、狩猎。这个“传说”，可能是基于当时某一河湟羌人部落的本土历史，添加些汉人的历史想像以与中原“秦人驱戎”之历史记忆接轨，而成为一种华夏心目中的“化夷传说”[①]。在类似的华夏建构之化夷传说中，一位殷王子“箕子”至朝鲜而教化了东夷，一位周王子“太伯”至吴而教化了荆蛮[②]。《西羌传》又记载，羌人是“三苗”的后裔，也是姜姓的一个支族；在舜帝驱逐“四凶”时，这一族人被远远逐到黄河上游地区。这历史叙事说明黄河上游羌人的由来。姜姓的始祖，炎帝，则是曾败于黄帝之手的古代帝王，将边缘异族的族源溯及历史或失败者，这也是华夏历史书写传统之一。

我们不清楚历史上有多少被称作“羌”的人群，曾接受这些历史记忆。但至少，魏晋时期许多迁入关中的羌人豪酋家族，他们自称是“黄帝之裔”而非“炎帝之裔”。如南安赤亭羌人，姚弋仲，据称是有虞氏之苗裔[③]。钳耳家族，自称祖源为“周王子晋之后，避地西戎，世为君长”[④]。另一关中羌人巨姓——党姓家族，

---

① 所谓“化夷传说”，我认为是指一种历史记忆与叙事；在此记忆与叙事中，一位由本地迁往异域的人，在该地被土著奉为神或王。或者，在土著接受此种“历史”之后，他们相信“一位由外地来的人在本地被奉为神或王，开创本地文明”。见王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，页 255—287。

② 《后汉书》记载，周武王封商王子箕子于朝鲜，于是箕子教土著种田、养蚕，并以礼义法条来教化约束他们。《史记》中记载，春秋时居于东南之吴国王室，其始祖是周的一位王子，太伯；他因让位而由渭水流域奔逃到长江下游的吴国，在此教化土著荆蛮等等。见《后汉书》卷八五列传第七五《东夷列传》；《史记》卷三一《吴太伯世家第一》。

③ 《晋书》卷一一六，载记第十六《姚仲弋》。

④ 马长寿：《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，北京：中华书局，1985，页 82。

也自称是夏后氏之后[①]。无论是大禹之后、高阳氏之后、夏后氏之后、有虞氏之后或一位周王子之后，在文献所蕴含之社会记忆中都是黄帝有熊氏之后裔。这些例子显示，以上羌人世家大族都假借一些华夏历史，刻意忽略一些华夏历史，并遗忘本土历史记忆，以将自己变成黄帝后裔。借此他们成为华夏的一份子，也造成前章所述的华夏边缘的漂移与变迁。

接下来的问题是：被华夏称为"羌人"的人群，在接受"羌人"这个称号而自称"羌人"，或假借华夏祖源而自称"汉人"之前，他们的本土认同体系为何？以及什么样的"本土历史"支持这样的本土认同体系？什么样的新"本土历史"，合理化"羌人"这样的新本土认同体系？由于古史中羌人自身记忆缺乏，除了前引汉晋时期关中羌人世族的例子外，我们很难找到这方面的资料来回答上述问题。正因如此，近代以来"羌人地带上的最后羌人"——岷江上游与北川地区村寨人群——之本土历史记忆与认同及其变迁，在研究上有非常重要的意义。它们提供了一个实际的例子，让我们了解被华夏视为"羌人"者，在成为"羌人"之前的历史记忆和认同体系，及"羌人"如何接受、选择与糅合外来知识以建立新的历史记忆与认同，以及这些新、旧历史记忆所隐喻的族群本质及其变迁。这些"本土历史"也让我们思考一个更重要的问题：究竟什么是"历史"？

关于后一问题，我先作一些说明。有悠久文字历史书写传统的人群，譬如中国人，其历史书写传统是足以自傲的文化财产。中国人有一种历史心性，及因此产生之历史概念，借此，人们相信某些"过去"是真实的、重要的。也根据此种历史心性与历史概念，人们认为许多落后人群没有"历史"，他们对"过去"的记忆与叙述，被认为是不真实的"神话与传说"。然而，如果我们思考汉代以来中国之"正史"书写以及近代"民族史"书写，我们可以发现在这些历史建构中"过去"被选择、修饰与遗忘的痕迹。我们可以说，真实的"过去"无时无刻都在产生，然而人类社会对"历史"的记忆与描述，却是有特殊社会意义的建构。此

---

① 吴士鉴：《晋书斠注》卷一一六，载记第十六，引《元和姓纂》。

种社会意义，主要在于表现一个群体的本质及其内部区分（文化史），凝聚一个群体的团结并阶序化各次群体（民族史）与诠释群体存在的周遭世界并合理化人在自然界中的地位（自然史）。以此而言，许多被我们视为神话与传说的“过去”叙事，在某些社会人群中也有同样的功能。因此，当谈到“本土历史”，特别是没有文字书写传统之社会人群的本土记忆时，我们对“历史”应有更宽广的定义。

一、根基历史

由前面两章的说明中我们知道，典范的“羌族史”与“中国史”都可以被视为一些凝聚族群的集体记忆。“历史”，特别是与人群“共同起源”有关的历史——如对中国人而言的“黄帝”——在强化族群感情上具有特殊的魔力[①]。同一族群或民族的人们，以“同胞”或以英语“弟兄姊妹”（brothers and sisters）相称，这显示人类的族群或民族，是一种仿真最小、最亲近之亲属群体——出于同一母亲的群体——的一种社会结群。因此，“共同起源”历史记忆以追溯人们的共同血缘起始，来仿真并唤起族群成员们的根基性情感联系（primordial attachments）。它也是人类“历史”的一种原始形式，我们可称之为“根基历史”（primordial history）。这是普遍存在于人类社会中的一种历史记忆形式。

在本书社会篇中，我曾介绍岷江上游与北川村寨人群在成为羌族之前的族群认同体系——以家庭、家族与村寨或沟中人群为主体的“尔玛”认同。在本章中，我将要说明的便是支持这族群认同体系的“本土历史”，它也是一种以“人们的共同起源”来凝聚族群的根基历史。这种根基历史，主要以一种“弟兄祖先故事”的叙事形式来表现。

---

① 王明珂：《起源的魔力及相关探讨》，《语言暨语言学》2001年第2卷第1期，页261—267。

二、村寨中的弟兄祖先故事

在本书第三章，介绍羌族的村寨结构与相关的认同、区分时，我曾提及，在这地区凝聚一个家族、村寨与各沟人群的“过去”，经常是一些“弟兄祖先故事”。弟兄祖先故事的基本形式为：从前有几个兄弟到这儿来……他们就是几个人群（家族、寨子与沟中人群）的祖先。在此种叙事中，共同的祖先（过去几个弟兄之一）凝聚一个人群；这样的几个人群，又因为相信彼此的祖先有“弟兄关系”，因此也凝聚在血缘关系之中。以下我举一些各地的例子，来介绍这些“弟兄祖先故事”以及它们间的表述差异，并分析、说明此模式与表述差异背后的社会情境（context）。

北川小坝乡　在所有当今羌族中，北川羌族的汉化程度最深。甚至于由他们所宣称的“家族史”，我们可以再思考究竟应如何定义“羌族”。关于祖先的来源，在北川的青片河、白草河流域最流行的说法便是：几个兄弟从外地来，后来便分成当地几个有汉姓的家族。如以下白草河小坝乡内外沟一位中年人所言：

> 1.我们老家是从白羊迁出来的，正宗少数民族地区来的……。姓董的、姓王的都是一个祖宗下来的……内沟的人三分之一是从白羊出来的。上沟原来没人，羌族喜欢砍地，烧了开荒。看到了冒烟子，亲戚都来了。人多了，也不怕野猪、猴子来吃粮食。其他的都是逃荒由外地来的。我听过原有五个兄弟从松潘毛儿盖那过来，五个人各占一个地盘，我记不清楚了。

白羊在北川的北方，目前其本地族群被识别为藏族。松潘毛儿盖，目前也是藏族地区。无论是说本家族来自白羊，或本地人起源于毛儿盖，都是在强调本家族的“少数民族”本质。在以上口述中，强调本家族来自“正宗少数民族地区”，此所显示的情境，便是近年来北川羌族知识分子强烈的羌族认同。小坝乡的内、外沟共有五个村。这位中年人并未说明，“从松潘毛儿盖过来的五弟兄”，是否便是这五个村的始祖。相反地，他认为除了姓董、姓王的以外，本地其他家族都是逃荒由外地来的，外地逃荒来的，指的是川西汉人。

由于明、清以来的汉人移民潮以及因此带来的深度汉化影响，许多北川山间的汉姓家族，都宣称祖先是“湖广填四川”时来到此地。如另一位小坝乡杉树林人所述的家族历史：

2. 小坝乡在我们的记忆里面，特别我们刘家在小坝乡，最早，听我祖祖说，就是湖广填四川的时候……当时是张、刘、王三姓人到小坝来，过来时是三弟兄。当时喊察詹的爷爷就说，你坐在那儿吧。当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。刘、王、龙，改成龙，就是三条沟。一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。这三个沟，所以现在说刘、王、龙不通亲。三弟兄过来的……

小坝乡的杉树林，位于内外沟的沟口。一方面，本地居民与内外沟各村民众往来密切；另一方面，由于对外接触、联系方便，因此本地居民比起上游内外沟村民，更有汉人特质与汉族祖源记忆。说本家族是“湖广填四川”来的，这在整个青片、白草河地区都是很普遍的家族史记忆。这位中年人口述中的“三弟兄”，其“后裔”分布在内外沟、杉树林等地，包括了小坝乡的所有主要地区。他提及了一个有争议的“弟兄祖先”，他说，现在大家认为这是王家的祖先。这个口述显示，本地过去的“历史”或家族记忆，常常在人们的争论中。“王家”在当地是大姓。因此，将王家纳入这个族源记忆，可能将此“三弟兄后代”之范围，由内、外沟扩及更广大的地区。下面是一位内外沟王姓中年人所说的本家族来源，也是一个“弟兄祖先故事”：

3. 我们是湖广孝感过来的，五弟兄过来，五个都姓王。主要在漩坪、金凤、白泥、小坝。这五个兄弟，两个到小坝：一个在团结上寨，一个在这里。我们祖爷是行医的，我们家还保留个药王菩萨。过来五辈了，这是五辈以前的事了。他们都不是湖广过来的，因为只有我们一家在七月十四过七月半。他们也说是湖广过来的，但他们跟我们过七月半不一样。

这位内外沟人与前面例1那位内外沟人同村。这位报告人所属的“王家”，

就是前面例 1 内外沟人所说的“王家”，也是例 2 杉树林人所称刘、王、龙“三弟兄”中的“王家”。但例 3 这位王家的人，并不认为本家族祖先为来自松潘白羊或毛儿盖的五弟兄之一，或是来自湖广的刘、龙、王三弟兄之一，而说是来自湖广孝感的王姓“五弟兄”之一。这五弟兄来此后，两个在小坝，另外三个分散在漩坪、金凤、白泥等邻近乡镇(见图 14)。这个祖源记忆，强调内外沟两个王姓家族的一体性，也强调内外沟王姓家族与邻近乡镇王姓家族的同源关系。同时，不接受前两位小坝乡人的王家祖源论述也显示，他不认为内外沟或小坝的几个主要家族有共祖关系。

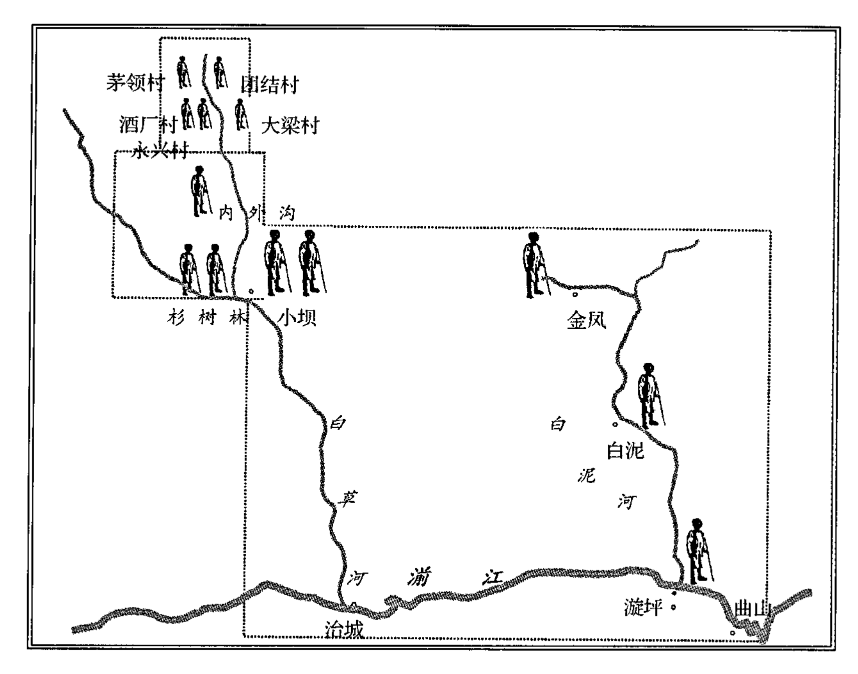


图 14　北川小坝内外沟弟兄祖先空间分布

以上这三个“家族史”论述，显示几个有趣并值得深思的现象。首先，三个小坝乡人口述中的本家族历史，都是以几个“弟兄祖先”为起始，如此他们不只是述说本家族的来源，也述说与本家族有弟兄祖先关系的邻近家族之来源。其

次，三个例子中都涉及“王家”的来源，但说法都不同。显示在当地这种“历史”相当分歧、多元，各家族、各村的人说法不同，同一村中的人也常说法不一。第三，“家族史”在此似乎与个人的“认同”或当时他所要强调的“认同”有关：例 1 中的内外沟人，强调内、外沟几个主要家族祖先有弟兄关系；例 2 之杉树林人，强调小坝乡几个主要家族间的血缘关系。以上两者，都将“血缘认同”与“地缘认同”结合在一起；有亲近地缘关系的几个家族，借由祖先的弟兄关系可成为“一家人”。然而在例 3，这位王家人所说的家族史中，强调的则是“血缘认同”：王家的人不与本地其他各姓家族共祖，而只与本地或远方的王姓家族共祖。如此我们也可以了解，为何这些本地家族记忆是如此的分歧、多元。

最后，在以上几个“弟兄祖先故事”中，这些家族（或本地人）或说是从“湖广”来的，或说从松潘的白羊、毛儿盖等“正宗少数民族地区”来的。此分歧、多元的记忆，也表现了北川羌族认同之特质：他们一方面自豪于本地人之汉化和家族的父系汉人祖源，以摆脱“少数民族”在主流社会中之负面形象。另一方面，在努力争取羌族认同的情况下，并在土著文化尽失所产生的文化与认同危机感之下，他们又必须强调自身的少数民族“根源”。此分歧、多元的记忆，也表现了北川地区所经之历史过程，这便是在前一章中我所提及的，华夏边缘观点的“羌之历史”。经此历史过程，清代以来本地白草、青片居民一直徘徊在汉与非汉之间。

茂县永和沟　由北川青片乡西向越过土地岭梁子，便是岷江流域的茂县永和乡。该乡所在的永和沟，是由东往西流入岷江的一条支流。乡政府所在的永和村，是个靠近河坝（河谷台地）的村子。这个村目前包括四个组（寨），其中二组又分为上、下寨（其本土名分别为“瓦达”与“嘎劳”）。永和村各寨中也流传着兄弟故事。据一位二组下寨的老人说：

4. 我们是搬来的。老家是渡基。那边地硬得很，一般的娃儿不说话，哑巴。一个传说，背到这个梁子这，听到老鸦叫，学老鸦叫就会说话了。过来时就只有我们那一组人。走到那，老鸦叫了，娃儿就说话了。这边几个组几乎都是那来的。这儿原来没有人，根根是这样扎的。渡基是高山，两

弟兄，大哥在渡基，兄弟到这来。现在又搬一些人回去了。原来那已没有人住了。垮博（一组）跟这里的人（二组下寨）是从那来的。

“垮博”的一位老太太，也曾对我说过类似的“历史”：

5. 我们一组也说是渡基那迁过来的。我们也说走到金个基那个梁梁，小孩听到老鸦叫就学老鸦叫，听到狗叫就学狗叫……他们说上寨是大哥，就是得牛脑壳。一队得的啥子？三组是得牛尾巴，道材主得的是牛皮子。他们现在骂三组，就是骂你们是牛尾巴。道材主被骂夏巴，夏巴就是牛皮子。上、下寨都是二组，我们得牛脑壳。

以上二组下寨老人（例4）认为，一组与二组的人同出一源，他们与渡基的人是“两兄弟”的后代。然而现在村民们的看法，大致如那位“垮博”老太太（例5）所说的“三弟兄故事”：“三弟兄”来到这儿，得牛头的到二组上寨去，得牛身子的到一组，得牛尾巴的到四组（勒窝）或三组（甘木若）。一组与二组下寨的人，则由二组上寨分迁出来。或说，得牛皮的到“道材主”，这是最邻近永和的另一村。这最早的“三弟兄”究竟是哪些人的祖先，一位八十余岁的一组老人对此有不同的记忆。他说，这“三弟兄”分别到一组，与二组的上、下寨，也就是当地人称的“河坝三村”。一组得牛尾巴，二组上寨得牛头。他的说法，与二组下寨老人（例4）的说法虽有些不同，但都在强调一组与二组居民间的密切血缘关系。除了这两位老人外，其他我访问过的村民，都相信“三弟兄”的后代是所有四个组的人。

这样的祖源记忆差异，或由于不同世代村民的“我族”概念有别所致。过去一组、二组村民（河坝三村）是相当孤立的“族群”时，“弟兄祖先故事”用来强调这两个组、三个寨子人群间的血缘关系。当近数十年来永和沟各村寨人群间的冲突减少，以及包含四个组的“村”行政划分扩大了河坝三村民众的认同范围时，村民们便将“三弟兄祖先”扩大为永和村四个组民众的共同祖先。一组与二组的人，被认为是其中一个兄弟的后代。如此认同圈虽扩大了，但一组与二组的人仍宣称彼此有特别紧密的同源关系。

虽然同样以“弟兄祖先故事”述说人群的共同祖源与人群间的血缘区分，但

永和与前面北川小坝乡的弟兄祖先故事有几个重要差异。首先，小坝乡的弟兄祖先故事说明几个“家族”的起源；永和的弟兄祖先故事，说的则是几个“村寨人群”的起源。其次，小坝的弟兄祖先故事只说明本地“部分”家族的起源，而非解释“全部”本地家族的共同起源，他们认为本地各家族来此有先后之别。永和的弟兄祖先故事，则无论是解释“一组与二组人”的起源，或是永和村四个组村民的起源，都是“全部”本地人的共同起源。

这些“差异”显示两地有不同的社会情境与历史脉络，此情境、脉络主要是他们与汉人及汉文化之间的关系。两地村落人群受汉文化影响的程度深浅有别，也因此造成他们在族群认同上的差异。如本书第三章中所言，过去他们虽然都被“汉人”称作“蛮子”，北川白草、青片的山村居民常自称本家族为自“湖广”迁来的汉人，而茂县永和的村寨居民们则坚持“莫儿”认同，以此区别于他们心目中狡猾的“汉人”与野蛮的“蛮子”。以上两地“弟兄祖先故事”之叙事差异，表现“汉化”此一文化与社会过程中的重要变化——由血缘与地缘紧密结合的族群（村寨）认同转变为血缘与地缘逐渐分离的族群（以姓为别的家族）认同，因而解释全部本地人来源的“历史”转变为解释部分本地人来源的“历史”。在本章后面，我将再回到这一主题。

最后，尽管弟兄祖先都是来自外地，小坝人的弟兄祖先来自之处，无论是有汉人族源隐喻的“湖广”或是有少数民族含意的“松潘”，常表露其“民族”归属涵义。在永和的“弟兄祖先故事”中，人们所来自之地只是一个生活环境较差的地方，并没有“民族”指涉涵义。此种差异所反映的情境也就是，对北川青片、白草村落居民而言，“民族认同”是当前一敏感而又十分重要的问题。

松潘小姓沟　在前面我多次提及小姓沟。这儿的羌族受汉文化影响的程度，远较其他地区羌族为低。他们在宗教信仰、生活习俗、住屋形式以及服饰穿着上，都与附近的热务藏族相似。我所采访的小沟——埃期沟，又是小姓沟中最深入大山中的一个羌族山沟。当地村寨居民的汉化程度，又比小姓沟中其他村寨的人群为浅。这儿的村民，除了少数出外读书的年轻人外，大多没有汉姓。

这个村目前由三个组，背基（一组）、北哈（二组）、洁沙（三组）所构成；二组又分成北哈与梁嘎两个小寨。在这儿，流传几种不同的"弟兄祖先故事"。以下是一位二组中年人的口述，这是最普遍流传的一种记忆版本：

6.最早没有人的时候，三弟兄，大哥是一个跛子，兄弟到这来了，还一个幺兄弟到一队去了。大哥说："我住这儿，这儿可以晒太阳。"所以三队太阳晒得早。幺弟有些怕，二哥就说："那你死了就埋到我二队来。"所以一队的人死了都抬到这儿来埋。

在这故事中，老二与老三关系格外亲密；不只住在同一边，死了也葬在一起。目前三组在阳山面（早晨晒得到太阳），一组与二组两寨座落在阴山面。这个兄弟故事所显示的族群认同与区分体系，也表现于三个组敬菩萨的习俗上。如我在第三章所介绍的，三个组都各有山神菩萨；二组下寨（北哈）又与一组共敬两个菩萨——"忽布姑噜"与"恰伯格烈"；三个组又共同敬"格日囊措"山神，这是一个以各村寨都能眺见的大山为代表的山神。据村民说，因为一、二组同一个菩萨，所以常联合起来和三组的人打架。更值得注意的是，在前述的茂县永和、北川小坝或其他地区，"弟兄祖先故事"只保存在部分老人的记忆中。然而在埃期沟，即使是十来岁的小孩都知道这三弟兄的故事。

埃期沟中还流传其他一些"弟兄祖先故事"（见图15），如以下一位老人所说的"七弟兄故事"。

7.高头来的七弟兄。从那七弟兄，有些安在大尔边，有些朱尔边、纳溪、郎该、尼巴，是这样分出来的。他们是在这个啥子朝代打散的，跑到这来。原来这儿没有人，没有人，这下子七弟兄到这儿；只来三弟兄，还有四弟兄是纳欺安了一个，大尔边，还有尼巴那安了一块，是这样分出来的。还有一个兄弟，我还都记不到。

纳溪、郎该、尼巴，都在热务河北岸各沟中，与南岸的埃期沟正面相对。目

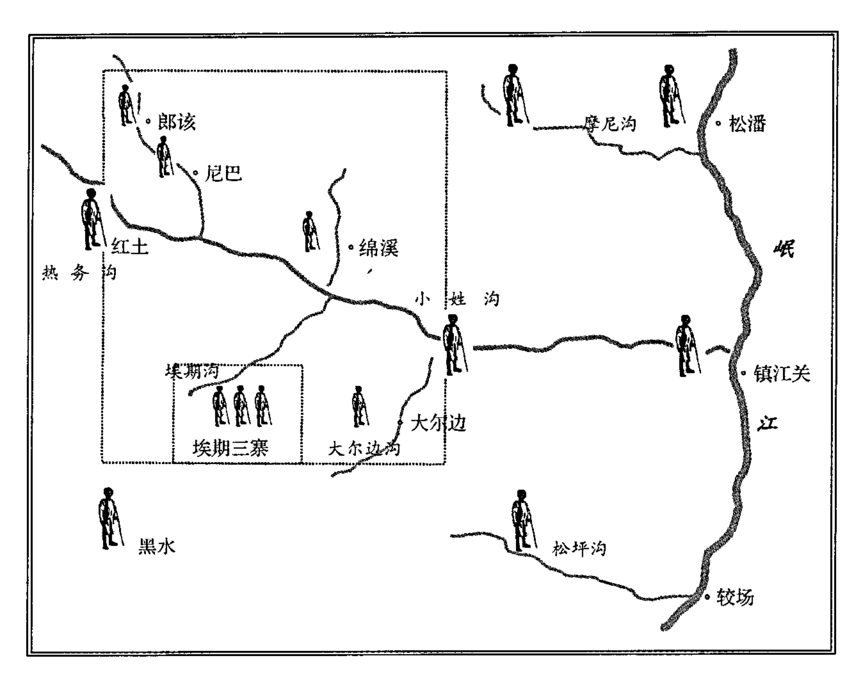


图 15　松潘小姓沟埃期村弟兄祖先空间分布

前该地村寨人群都被识别为“藏族”。大尔边与朱尔边[①],则是埃期沟右邻一条大沟中的两个主要村落。目前该地居民的民族成分与埃期沟居民相同,都是羌族。因此,这“七弟兄故事”是以祖先的弟兄关系,来说明这几个邻近山沟村寨藏、羌居民间的密切血缘关系。另外,我还听说一个“九弟兄故事”,比起上述的“七弟兄故事”,这个弟兄祖先故事在当地较普遍为人所知。一个埃期一组的老人,对我说过这个故事。他首先提到上述的“三弟兄”,然后想起,这三弟兄是九弟兄中的一部分:

8. 一组的人,以前是三弟兄来的。以前这没得人,三弟兄是从底下上

① 在茂县太平牛尾巴寨中,有部分老人则说,大尔边、朱尔边与小尔边——所谓“尔边三寨”——是由牛尾巴寨迁出的三弟兄所建立的。

来的。上来坐在月眉子那个墩墩上。又过了一两个月。那个就是;不是三弟兄喔,那是九弟兄,九弟兄占了那地方。三弟兄打伙在这条沟。还有两弟兄打伙在那条沟,大尔边。还有两弟兄打伙在大河正沟,热务区。九弟兄是黄巢,秦朝还是黄巢?秦朝杀人八百万,黄巢杀人八百万?他就躲不脱了,就走到这儿。一家九弟兄就到这儿来了,就是在秦始皇的时候。

大河正沟或热务区,指的是埃期沟左邻热务藏族各沟各村。因此,这个"九弟兄祖先故事"说明更大范围人群的祖先弟兄关系。九弟兄中,事实上这位老人只提到七弟兄的去处:三个到埃期,两个到大尔边,两个到热务。"两个到大尔边"指的是大尔边沟中的两个大村——大尔边与朱尔边。这个九弟兄故事,扩大了埃期居民以三弟兄故事来凝聚的族群认同。这"族群"所蕴含的人群范围,打破了目前藏、羌民族边界,这一点相当值得注意。许多本地人说,以前这儿虽然有语言上的不同,但并没有所谓羌、藏区分。在前面我也曾提及,过去除了各家族、寨、村、沟等人群区分外,本地社会区分主要在于"牛部落"与"羊部落"。埃期的确有些老年人是由热务嫁过来的女子或来此上门入赘的男子。这个"九弟兄祖先故事",也说明过去在此地"羌、藏区分"是相当模糊的。无论如何,以上这"九弟兄祖先故事"与例 7 之"七弟兄祖先故事"一样,传述并不普遍;或者这些都是在民族分类后,逐渐消逝中的社会历史记忆。

我曾听说另一个"七弟兄祖先故事",出自一位小姓沟老人的口中。

9. 七弟兄,黑水有一个,松坪沟一个,红土一个,小姓有一个,旄牛沟有一个,松潘有一个,镇江关有一个。五个在附近,迁出去两个:一个在黑水,一个在茂县。

这"七弟兄"所至的地区,以目前的民族与语言分类知识来说,包括有红土人(热务藏族)、小姓沟人(藏族、羌族)、松坪沟人(羌族)、镇江关人(汉化的羌族、藏族与汉族、回族)、松潘人(以汉族、藏族、回族为主)、摩尼沟人(藏族)与黑水人(说"羌语"的藏族)。在这弟兄故事记忆中,由于小姓沟所有村寨居民是其中一个弟兄的后代,因此"小姓沟人"认同得到强化。另外,更重要的是这"七弟

兄祖先故事"强调一个以小姓沟为核心,跨越茂县、黑水、松潘三县,包含许多村寨与城镇藏、羌族群的人群认同(不包括回族与汉族)。这个人群范围,也就是小姓沟人经常能接触到的和他们共同祭"雪宝顶"山神菩萨的人群。这故事在埃期沟中并不流行。说这故事的老人原是埃期沟人,后来移出来,住在大河(小姓沟)边上的一个小街市上。他的听闻、见识都比故乡埃期沟人来得广,这应与他能得知或创造此"七弟兄祖先故事"有些关联。

小姓沟埃期村居民的"弟兄祖先故事",祖先有弟兄关系的各"族群"或指一寨的居民(如埃期一组),或指同一沟中的居民(如大尔边),或一大区域的藏、羌民众(如镇江关);无论如何,指的都是一地"所有的人"。从另一角度来说,许多人在口述这些故事时,都强调在这些"弟兄"到来之前,本地原来没有人。这样的叙事,自然使得"弟兄祖先故事"成为解释"全部"本地人来源的历史。这样的"弟兄祖先故事",其另一层意义便是:在本地人观念中,地缘关系亲近的人群也有较亲近的血缘关系。

理县杂谷脑河流域 杂谷脑河流域的理县,县城中羌、藏杂居。羌族村寨分布在县城东边甘堡以下,往上游去,便都是四土人(嘉绒藏族)的聚落。本地羌族常自称是"五屯的人",借此他们强调与嘉绒藏族间的紧密关系①。本地羌族在服饰上、宗教信仰上,也都多少受嘉绒藏族影响。另一方面,沿杂谷脑河的大道是入藏或进入川北草地的一条孔道,自古以来便有官府驻防,后来又有许多汉人来此经商。因此这儿的羌族与藏族都有汉姓,汉语(四川话)和汉文化习俗也很普遍。但除了接近河坝的村寨居民外,一般很少有人称本家族是"湖广填四川"来的。这儿的村寨中,也经常有"弟兄祖先故事"。以下是一位增头寨妇女的口述:

10. 我婆家的邹,是三弟兄到增头,约十二代,分成三家邹。有一个祠堂,有一个宗支簿,人哪里来、哪里去。后来几个小孩子造反派把它砸了。

① 有关理县杂谷脑河流域的羌族,请参考本书第一、二章之相关说明。

> 以前的墓碑好看，有石狮子，还刻了字，人哪里来、哪里去都有……姓邹的三弟兄，不知是哪一个分到铁甲，哪一个是铁盔。银人这个根根没有人了，盔甲这支人多。

在此比较汉化的地区，与北川的情形相同，“弟兄祖先故事”中各“族群”成为一个个的“家族”或“家支”，此“历史”只说明本地部分家族的来源，而非全体本地人的来源。

除了村寨中各姓家族的“弟兄祖先故事”外，本地还流传另一种兄弟故事。以下是薛城附近村寨一中年男子的说法：

> 11. 白哈哈、白羲羲、白郎郎，他们是三弟兄，出生在黄河上游河西走廊，古羌贵族。但听说周围有很多吃不饱饭的人，他们就把家财卖了，带了财富离家，沿途救济，最后就在白空寺住下来。白空寺就是天彭山顶。三弟兄，一在白空寺，一在铁林寺，老幺白郎郎在天元寺。他们没有后代，他们当菩萨去了，没有后代。

虽然他认为这三位菩萨弟兄没有后代，但他们的弟兄关系仍将他们的各地村寨信徒联系在一起。然而，村寨里的人大多只知道“白空老祖”，而不知这三弟兄的故事。这个记忆，近年来似乎是透过本地知识分子所刊写之《理县文史资料》流传。这份《理县文史资料》记载：

> 羌寨古庙白空寺　据民间流传，通化西山村天盆山顶的白空寺、桃坪增头寨的铁林寺、牛山村的天元寺，这三寺的菩萨是天仙星宿降生于人世间的，投生于黄河上游，河西走廊丝绸之路的水草茂盛草地古羌的贵族人家（此地与青海、西藏、云南、四川接壤）。这三弟兄取名：大哥白羲羲，二哥白哈哈，三弟白郎郎，他们长大成人后，常作善事，慈悲为怀。……他们分路各自携带着家里珍珠宝玉，金、银、珊瑚，雇佣着数人，赶着牛、羊，以游牧形式，沿途为受苦受难的民众救灾解难，颇得青海、甘肃、西藏、云南和岷江上游等地人民的尊敬。

这个文献,可以视为部分理县知识分子的集体记忆。值得我们注意的是,首先,它还是以"弟兄祖先故事"来呈现几个"起源"之间的血缘关系。但"起源"所凝聚的是各地"信徒",而非有血缘关系的各"族群"。其次,前面小姓沟或永和沟之"弟兄祖先故事"中,那些弟兄始祖都没有名字与事迹,而理县故事中的"三弟兄"则是有名有姓,有神圣事迹的人物。第三,这三弟兄来自于黄河上游一个"与青海、西藏、云南、四川接壤"的地方,事实上,我们知道没有这样一个四省接壤的地方。但这样的地理空间想像,正符合我在前一章中所称的"羌人地带",也就是典范羌族史中的"氐羌系民族"分布地区。

过去本地著名的大庙白空寺,奉祀"白空老祖"及玉皇、雷神、普贤与各村寨之神等等,因而是当地嘉绒藏族、"尔玛"(羌族)、汉人共同朝拜的庙子。理县东部通化、桃坪一带,也是汉、嘉绒与"尔玛"文化交汇之处。显然,本地藏、羌族知识分子宣扬这"三弟兄故事",一方面是借此强调理县东部各藏、羌村寨人群的一体性;另一方面,透过这叙事将"理县之羌、藏族"置于广大"氐羌系民族"的核心地位。

理县蒲溪沟　理县蒲溪沟各村寨人群,从前在杂谷脑河地区是最被歧视的。河对面各村寨中自称"尔玛"的羌族人,称这儿的人为"尔玛尼"(rmani),以现在的汉语来说就是"黑羌族"。阳山面的羌族以他们的地较好,过去又属于可被土司征调作战的"五屯"之一,因此相当轻视"作战时只能背被子的尔玛尼"。过去他们宁愿与同属"五屯"的四土人结亲,而不愿与这儿的人结亲。他们认为,蒲溪沟的人许多都是外来的汉人,而蒲溪沟的人也常自称他们是"湖广填四川"来的,或是崇庆州来的;来此的又经常是"几个弟兄"。以下是一位休溪寨王姓中年人的家族史记忆:

12. 我们王家是湖广填四川时到这来的。在灌县那一个石堰场,先迁到四川灌县石堰场。湖广那里就不知道了。五弟兄到这里来,生了五弟兄,分成五大房,我们还有家谱。湖广那里我不清楚,家谱上有记……这几个寨子的形成,听说是原没有枪,是用箭。箭打到哪里,就在哪里住。几个

兄弟分家时，箭打到哪，就在哪住。这三个弟兄不知从哪来的，一个是蒲溪大寨寨，河坝的老鸦寨，还有色尔，这三个是最早的。传说是这样。

这位中年人说的“五弟兄祖先故事”，解释休溪王家五大房的由来。他父亲所说的与此有些差别：由湖北麻城孝感来的是三弟兄，其中之一迁到灌县石堰场，然后他的后代有五弟兄来到蒲溪的休溪寨。我曾抄录这一王家的家谱，这是一个号称由湖北麻城孝感迁来，世居于四川省中部资阳与简东的王姓家族族谱（里面找不到这五弟兄或三弟兄的痕迹，也找不到与休溪王家的任何关联）。

这位中年人说的“三弟兄祖先故事”，解释蒲溪沟最早三个寨子的来源。现在本地人都认为，蒲溪五寨是由最早的蒲溪、老鸦、色尔三寨分出的，因此这“三弟兄祖先故事”也说明蒲溪各寨的共同来源。但说到家族的来源，则几乎村寨中所有的人都说祖先是外地来的汉人。在此，人们似乎把地域空间（村寨）的起源与“族群”（家族）的起源分离开来。

三、根基历史的内在结构

以上这些“弟兄祖先故事”，广泛分布在岷江上游与北川的羌族村寨之中。它们与一些其他形式的叙事——如“历史”、“传说”等——构成人们对“过去”的集体记忆。相对于“历史”，目前“弟兄祖先故事”在各地羌族社会中有不同的重要性。在有些地区，它仍是人人耳熟能详并深信的“过去”，“历史”毫不重要；在另一些地区，“历史”成为最真实的过去，这些“弟兄祖先故事”只是少数中老年人记忆中的过去传说而已。

一个认真探索“史实”的历史学者，不会认为上述羌族村寨居民们所说的那些“过去”是曾发生的“史实”。显然在这些故事中，“过去”随着一群人（或个人）的族群认同与区分范畴而改变。由历史记忆与族群认同观点，我将之视为一种“根基历史”，它也是一种与我们所相信的“历史”有类似功能的社会历史记忆。“根基历史”，以共同的血缘传承关系，凝聚一个人群（族群或民族）。《史记》中

溯及夏的始祖为“弃”，商的始祖为“契”，周人始祖为“后稷”，以及《圣经》中以“亚伯拉罕”为始祖之各西亚族群历史，此种种追溯族群起源至一位英雄祖先的历史叙事，都是一种“根基历史”。然而，大多数人不会怀疑这些以英雄祖先为起始的“历史”之真实性。为何如此？我认为这主要是由于“历史心性”影响我们如何区分、判断何者为可信的历史叙事。以下我将由“根基历史”的内在元素、结构来说明，无论是以英雄圣王祖先或是以几个弟兄祖先为起始的“过去”叙事，都是一种“根基历史”。而后，由“英雄祖先历史”与“弟兄祖先故事”的内在差异，我将说明此两种根基历史是不同的社会情境与“历史心性”下的产物。

19世纪一位英国律师亨利·勉因（Henry S. Maine）写了一部名为《古代律法》（*Ancient Law*）的书。书中主题是社会中的亲属血缘、领域主权与此二者的延续传承[①]。社会律法维系一社会的整合与延续，因此亨利·勉因透过律法对于人类社会作了最简洁有力的定义——凝聚在血缘、地缘与其延续关系下的人群。事实上，人们也透过“根基历史”来建构、维系与延续这样的人类社会。在追溯群体起源的“根基历史”中，我们可以发现亨利·勉因所提及的三个基本因素：血缘、空间领域资源以及二者在“时间”中的延续、变迁。这便是“根基历史”叙事的主要结构元素。以“过去”（祖先）之血缘、地缘关系的流转，说明“现在”此人群为何是同一族群或民族的人，为何他们共同拥有（或宣称拥有）这些空间领域及其资源，以及为何他们中有些人比另一些人更有权力拥有与使用这些资源。由此检视世界所有的国家历史、民族历史，我们可以发现它们大多不脱这些根基历史的叙事模式。我们再看看“弟兄祖先故事”。其叙事中有共同的起源与血缘联系（起始几个弟兄），有空间领域及其区分（弟兄到这儿来，并分居各地），有血缘与地缘领域的延续与传承（他们的后代就是现在占居各地的人群）——我们为何不认为它是一种“根基历史”？事实上，“弟兄祖先故事”与绝大多数文字文明中的“根基历史”不同之处只在于：“弟兄祖先故事”中没有量化

① Henry S. Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, 1861, USA: Dorset Press, 1986.

的时间，没有英雄与事件，以及“起源”是几个弟兄而非一个英雄圣王。可以说，它们是“根基历史”的一种形式。

认识到“弟兄祖先故事”是一种根基历史，我们才可能察觉，人们普遍信赖的“英雄祖先历史”也只是根基历史的一种形式而已。进一步，我们可以分析“弟兄祖先故事”背后的社会情境，及其与“英雄祖先历史”所本之社会情境间的差别，以及“汉化”影响下之“弟兄祖先故事”叙事变化所反映的新情境。“根基历史”中的几个基本要素，仍是我们分析的对象。

血缘：弟兄关系中的“族群”隐喻

首先，“弟兄祖先故事”中的血缘起始是“几个弟兄”，而非他们的“父亲”。这样的我族血缘隐喻，自然是将“女性”排除在外，或将她们视为男性主体社会的附佣。这一点，“弟兄祖先故事”与大多数的“英雄祖先历史”并没有差别。其次，“几个弟兄始祖”也表示，事实上在此有两种血缘关系：一种是个别弟兄始祖与其子嗣的父子垂直血缘连系（lineal attachments），另一种是兄弟始祖间的平行血缘连系（parallel attachments）。在“英雄祖先历史”中，主要强调的则是父子间的直系血缘连系，即使此“直系嫡传”有其他兄弟存在，这也是“旁支”连系（collateral attachments），而非一种平行、对等的结合关系。

“弟兄祖先故事”中这样的血缘隐喻与当地村寨社会的一些特质有关。女性，在此男性为主体的社会中成为“边缘人”（见本书第四章），这也是大多数人类社会的特质。此外寨中各家族，一沟中各村寨或一地区之各沟人群，基本上都在一种平等的地位上分享、竞争地域性资源。在本书第二章与第三章中，我已说明本地村寨中的资源环境以及人们为分配、分享本地资源所形成的各种认同与区分。这样的情境，也反映在“弟兄祖先故事”中的三种“弟兄”社会关系隐喻上。此三种弟兄关系隐喻是：“团结”、“区分”与“对抗”。

首先，弟兄关系表示人与人之间、人群与人群之间的团结与合作。同胞、弟兄或弟兄姊妹，是系于根基性情感的最基本“族群”。在羌族村寨的现实生活

中，关系最密切的便是其家长有弟兄关系的几个家庭。他们往来频繁，平日相扶持。若非如此，在村寨中便成为大家谈论、批评的对象。在有些地区，村寨中还流行结“异姓家门”。两个或三个家族结为一体，在婚丧习俗上遵循同一个家族内应遵循的原则。在采访中，我常听到村寨民众说起异姓家门：“我们感情像弟兄一样。”结异姓家门的理由，民众非常清楚——为了壮大寨子，大家团结免受人欺侮。因此他们也很清楚，这原是不同根根（血缘）的人群。更普遍的例子是，人们说，几个兄弟到此地来发展，他们成为几个不同姓家族的祖先。人们认为这些“异姓”家族，事实上就是同一根根的“家门”。在资源关系上，祖先有弟兄关系的几个家庭、家族与村寨，共同维护、分享本地的资源。

其次，弟兄关系也显示人与人间、人群与人群间的区分——“亲兄弟，明算账”。弟兄们结婚后分家，在当地是普遍的家庭发展原则。在上引所有故事中，几弟兄都分别到不同的地方落户，这是当前各人群区分的“根源”。在现实生活中，以弟兄祖先记忆相联系的几个家族或寨子，也以“某一弟兄的后代”来彼此划分——老大的后代或老二的后代。此种区分还经常以一些物质或文化符号来强化，如划分谁是“分得牛脑壳的弟兄之后代”，谁是“分得牛尾巴的弟兄之后代”（前引口述例 5）；又如说，谁的祖先分到铁甲，谁的祖先分到铁盔（前引口述例 10）等等。此种团结合作中又有区分的人际关系，与当地经济生态中的资源分配与分享相契合。各个家庭、家族有自己的田地，各村寨与沟，也都有各自的牧场、林场。

第三，在区分之中，弟兄关系也隐含人与人间、人群与人群间的敌对关系。这种弟兄间（或其所影射的亲近人群间）的敌对关系，在世界各文化中都相当普遍。研究神话与《圣经》的学者，曾指出《圣经》中几组敌对的弟兄——该隐（Cain）与亚伯（Abel）、雅各（Jacob）与以扫（Esau）——并指出其所隐喻之人类亲近群体间的敌对[①]。在中国神话或古史传说中也不乏这类例子，如舜与象、黄

---

① René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. by Patrick Gregory, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 61—63.

帝与炎帝。羌族民间也流传一些坏哥哥如何在分家后欺侮弟弟的故事。虽然报告人大多强调自家弟兄间的情感如何好，但他们也常闲话他人或前人一些弟兄阋墙的事。如以下一位茂县永和沟甘木若村的中年人所说：

> 我们自家就这样分开，四弟兄，老大那里呀，老二又那里呀，老三又到那，幺弟兄又到那，都是这样说的。这四弟兄原来都是一家人，他们的子孙分开来……四弟兄那时是很强的，后来就落败了。自家祖先留下的只有一家子。四弟兄分家不平，拿刀砍中柱子。

由于分家后的弟兄经常有些纠纷，因此敌对的“弟兄”隐喻常被用在更大范围人群的敌对关系上。如一位小黑水老人解释过去当地“牛脑壳与羊脑壳”之敌对时，他说：“这是分岐在的；他们整我们，我们整他们的。……我们弟兄之间分家一样的。”一位茂县三龙沟的老人则认为，当前以黑水河为界的“羊部落”与“牛部落”是两个敌对弟兄的后代[①]。

为何“同一根根”平时又有密切往来的“弟兄”，在当地（以及世界其他人群社会中）经常暗示着人与人间、人群与人群间的敌对情绪与行为？法国学者吉哈德（René Girard）以相互模仿欲望（mimetic desire）与异类替身（monstrous double）等心理因素，来解释此种以敌对弟兄关系为隐喻的人类社会敌意与暴力的根源[②]。模仿欲望在他的解释中，不一定是为了真的需求欲望，而是因为一方有需求欲望，所以另一方便模仿对方的欲望；在模仿中，对方成为自己的异类替身。对羌族地区的“弟兄”而言，相同的欲望却是相当现实：他们都期望能从父亲那分得土地、房屋以建立自己的家庭。然而在此资源匮乏地区，分家后弟兄们分得的田业总是不足，或总有几个弟兄要另谋出路：或到别的家族或寨子去“上门”，或到外地开荒、打工。因此分家分产当时造成的争端，或过后个人的失败与挫折，都容易造成弟兄间的敌意。此种“弟兄”间的敌意，也经常见于宣

---

① 有关牛部落与羊部落之口述资料与分析，见本书第三章。

② René Girard, *Violence and the Sacred*, pp. 143—168.

称祖先有弟兄关系的邻近村寨间。为了争草场、林场或在祭山会或庙会中各自夸耀势力，或为了婚姻纠纷，邻近村寨间常存在普遍的紧张与敌对。

无论如何，前述有合作、区分与敌对关系的个人或人群，是一个个对等或平等的单位——由于在叙事中没有“父亲”与“嫡子”，在“弟兄关系”中也没有主干与分支之别。在一寨子中，组成寨子的是一个个弟兄分家后建立的家庭。在祭山、祭庙子或丧葬仪式中，每一家庭都必须有代表参加。在更大范围的人群关系上也如此。邻近寨子间有竞争、夸耀，各个寨子有大有小，然而在相互关系上却是对等的。虽然大寨子可能欺侮邻近弱小的寨子，但即使在1950年代以前，也没有一个寨子能掌握或统治另一个寨子。因此当人们说“我们像弟兄一样”或“我们像弟兄分家一样”时，无论指的是人群间的团结或敌对，都表示各人群单位间的对等关系。这种平等或对等特质，也表现在村寨中一种共同议事的传统上。寨中或几个寨子间，常有一片被称作“议事坪”的小块平地。据称在过去，村寨大事常由寨中各家庭、家族代表在此共商解决。

由以上介绍，我们可以理解这些“弟兄祖先故事”作为一种“历史”的特殊生态与社会意义。这些“弟兄祖先故事”是一种“根基历史”，以弟兄间的血缘关系记忆，凝聚一些在经济社会关系上对等的，在生计上既合作且竞争的人群。现实生活中弟兄之间的手足之情，被延伸为寨与寨、村与村人群之间的情感与合作关系。同时现实生活中，分家后弟兄们各自建立的独立家庭，在与彼此的对立竞争中，也投射在由“弟兄祖先故事”联系在一起的寨与寨、沟与沟人群间的紧张敌对关系上。寨、村与沟间人群单位的独立平等（egalitarian）特质以及他们之间层层分化的合作与对立关系（segmentary opposition and cooperation），与当地社会强调“几弟兄”的记忆（而非一个祖先记忆）是一致的。

地缘：弟兄祖先故事中的“领域”隐喻

在地缘或空间关系上，不同地区的弟兄祖先故事各有特色，表现不同的社会情境与造成此情境的历史经验。基本上，所有弟兄祖先故事都说，人是从外

地来的。这些外地，最常听到的地名在阿坝州有茂县、杨柳沟、松潘（包含草地与黑水）等；在州外的四川省有崇庆、安岳、灌县等；更广泛的地区，则有湖广（湖北麻城孝感）、甘肃、青海、四川、黄河流域等等。以上每一地名，结合与之有关的历史记忆，都代表本地人群一种空间上的起源认同。譬如，黄河流域代表作为"炎帝后代"之羌族的起源。青海或甘肃，经常与"历史上西北一个强大、好战的羌族"或"游牧的羌族"等记忆联系在一起。湖广或四川、灌县、崇庆，代表本家族的汉人或四川人根源。草地或黑水，代表本族群与粗犷勇武的藏族有共同起源。茂县、白羊、杨柳沟、呷竹寺等，则表示起源为"道地的本地羌族"。无论如何，上述地名都出于汉人之地理、行政与民族空间概念；相关历史记忆，也与汉人之历史记忆有关。只有极少数的地区，如松潘小姓沟埃期村，故事中"弟兄"祖先的空间起源为"不详之地"。值得注意的是，这些也是汉化程度最低的羌族地区。

在弟兄祖先故事中，诸弟兄来到此地后，又分别落居在不同的空间。这又有两种不同的叙事模式。第一种，弟兄祖先们到一地分家后，分别占居不同的空间，这几个空间领域构成的整体空间，现在分别为这些"弟兄祖先之后裔"所占居；这些"弟兄祖先之后裔"，目前在此空间分享、分配与竞争所有的领域资源。因而，在此"弟兄祖先故事"下，当前各"族群"间的血缘亲疏、空间近远与资源共享与竞争之关系紧弛，都在同一逻辑中成正比。血缘关系愈近的人群，居住距离也愈近，其资源共享与竞争之关系也愈紧张。讲述这一类故事的典型地区，是松潘小姓沟埃期村。如前引口述（例 6－9），无论是三弟兄、七弟兄或九弟兄故事，由过去到现在，"我群"全在一整体空间之中。在这样的故事里，汉人的地理与历史概念相当模糊，或全然不见①。

第二种空间叙事，故事中"弟兄祖先"分别落居在不同的空间，这几个领域或其整体空间，目前并非全为这些"弟兄祖先之后裔"所占居。这一类弟兄祖先

---

① 如口述资料例 8，"黄巢"、"秦朝"对这位老人来说，不只是时代指涉模糊，朝代名与人名之分也是不清楚的。

故事流行的地区,可以理县、北川等较"汉化"地区的为代表,其中的"族群"单位几乎都是汉姓"家族"。这一类的"弟兄祖先故事",经常并非诠释本地"全部"家族的来源,而是诠释"部分"家族的起源。因此,本地各人群(家族)间的血缘亲疏、空间近远与资源竞争关系紧弛,没有一致的逻辑关系。在这样的地区中,事实上是多种"弟兄祖先故事",分别述说本地各家族或几个家族的由来及其与外界的血源联系。因而在本地,透过这些故事中的空间、血缘(以及时间)表述,人们区分谁是先来者、后到者,以及区分他们与外在世界人群不同的"同胞血缘"联系——他们的根源是"华夏"、"汉人"、"羌族"或"少数民族"。也就是说,当一个家族宣称其祖先来自"黄河流域"、"崇庆州",或宣称祖先有些弟兄在"湖广"、"松潘"时,他所期望分享的不是这些地名所代表的空间资源,而是此地名所隐喻的"族群身份"资源。当然,此类弟兄祖先故事中不可或缺的是汉人历史记忆与地理概念。

弟兄祖先故事中的"时间"隐喻

所谓历史,是在"时间"中延续、变迁的一些自然或人文现象。这是一种"历史时间",一种相对于个人生命时间(从出生到死亡的过程)与自然时间(一日一年之自然循环)之外的一种社会时间概念——表现在大多是超乎个人经验的社会人群与宇宙世界的起始、发展与延续之上。在弟兄祖先故事中,我们可以发现一些有趣的"历史时间"概念。

首先,有些人讲述的弟兄祖先故事中,历史时间是由一"过去"与"当代"两段构成。"几个弟兄到这儿,分别建立几个寨子",此事发生在"遥远的过去",然后,"他们的后代,就是现在几个村寨的居民"。如此,"过去"与"当代"之间虽有延续,但中间是空虚的时间。如此的历史时间概念,流行在汉化程度低的羌族地区,如松潘埃期沟。在这样的故事中,"过去"造就"现在","过去"诠释"现在"。其中,时间是不可计量的,是非线性的。因此,不同的"弟兄祖先故事",可用来解释不同范畴本地"族群"的由来,它们的发生不必有时间先后逻辑关系。

在大部分早已接触汉文化的地区，特别是在“汉姓家族”认同流行的地区，弟兄祖先故事被置于线性历史时间架构里。譬如，弟兄祖先迁来时，那是“湖广填四川的时代”、“过去在青海被打散的时候”、“在何卿平番乱的时代”、明代或清代。这个“历史时间”与汉人历史记忆中的时间结合在一起，是一个量化的、线性的时间，选择一些有意义的“过去”来诠释“现在”。这样的弟兄祖先故事，一方面解释并强化当前本寨、本沟或本家族的人群认同。另一方面，这是一个线性的时间与无法回头的历史，那一个起点——“湖广填四川”、“过去在青海被打散”、“何卿平番乱”——也解释了作为“住在山上的人”或少数民族无可挽回的历史命运。

在有关的“中国历史”记忆普及于岷江上游村寨之前，第一类型“弟兄祖先故事”可能是最流行、最普遍的社会记忆。因为这与本土语言中“时间”与“过去”的概念相契合。在本土语言中，有相当多的词汇被用来描述一个人的生命时间以及一日、一年的自然循环与人的作息时间。但超出个人生命及家族生命（两代或三代）之外，时间（所谓的历史时间）概念便非常模糊，词汇也变得贫乏。在茂县黑虎沟，人们以 gaitonpu 形容很早的时候，大致可译作“过去”。如果要强调更早的时候，则是 gaitonpu gaitonpu，“过去的过去”。在松潘小姓沟，zege 便是“从前”，若要说很早很早以前的事，便说 zege zege，“在从前的从前”。在记忆所及的“过去”，本地人常以“红军过境的时代”或“涨大水的时代”来表示；叠溪地震与海子溃决发生在 1933，红军过境发生在 1935，因此也就是泛指 1930 年代左右，或国民党统治的时代。在此之前的时代，似乎都属于 gaitonpu 或 zege 的时代。红军过境与涨大水的时代以来所发生的事，是自身记忆所及或父祖辈口述中的“过去”。gaitonpu 或 zege 时期所发生的事，则是一些介于虚幻与真实间的事（包括所有的神话传说）以及过去结构性重复发生的事（如弟兄分家、村寨间的战争、动物吃人等等）。因此，以 gaitonpu 或 zege 来表达的历史时间，是同质的、不可计量的历史时间。如果要表达绝对的线性历史时间，只有使用汉语及汉人历史记忆中的时间概念了。

四、"弟兄祖先故事"中的历史心性

由以上分析我们可以了解,"弟兄祖先故事"有根基历史中所有的必要因素——血缘、地缘与时间(延续性)。弟兄祖先故事之叙事将这些因素串在一起而产生特殊的社会意义与力量,以强化某种社会认同与区分体系。因此,我认为"弟兄祖先故事"与"英雄祖先历史"一样,都是根基历史;他们是不同历史心性下的产物。

伟大的汉代历史学家司马迁在写《史记》时,曾提到有一些民间流传的口述故事是"其文不雅驯,缙绅先生难言"。两千多年来,中国人一直相信文字书写的"历史"是过去曾发生的史实记录。许多较传统的西方历史学者也认为,有些落后的民族没有历史。如果我们只将以文字书写、保存的"历史"当作历史,或以自身文化所定义的"历史"为历史,自然会产生以上的看法。然而,现在许多历史学者对"历史"有更宽广的看法。"真实的过去"是时空中许多大小人、事、物的总合,然而人们所记录的或经常回顾的"历史",却是选择性的、经过再组合的,或甚至是被创造的"过去"。而且,由社会记忆观点,人们以多种不同的记忆媒介来记忆或回忆"历史",文字只是这许多社会记忆工具之一。因此在没有文字的人群中,人们也有传述、保存自身"历史"的方式,自然也有自身观点的"历史"。只是在不同的"历史心性"下,我们或不认为那是一种"历史"。

在此,我所称的"历史心性"接近西方学者所谓的"史性"(historicity)与"历史心态"(historical mentality),但不尽相同。我以历史心性指流行于群体中的一种个人或群体记忆、建构"过去"的心理构图模式。它产生于特定的人类生态与社会文化环境之中。透过历史心性,一群人以其特有的方式集体想像什么是重要的过去(历史建构);透过历史心性及历史建构,一群人集体实践或缔造对其而言有历史意义的行动(创造历史事实)。历史心性下的历史建构与历史事实,强化或改变各种人群认同与区分(同时或也造成历史心性的改变),借此一群人得以适应当地生态与社会环境及其变迁。由我在羌族地区所搜集的弟兄

祖先故事，我们可以察觉，“弟兄祖先故事”似乎在本地是一种“历史”建构模式，不断产生新的“弟兄祖先故事”。由此，我们可以反思自己的“历史心性”，我们生活在中国文字文明圈中的人，或在“文明世界”中的人，经常以“英雄祖先历史”模式来建构“历史”。司马迁所立下的文类典范(genre)，在传统上被称为“纪传体”，也因为此文类是以“英雄祖先”传记为主体的历史书写。

以下，我以松潘埃期沟的弟兄祖先故事为例，来说明“历史”、“历史心性”及社会情境的交错关系。为了突显此“历史心性”的特质，或突显华夏之“历史心性”特质；我以一则古代华夏心目中典范的“羌族史”——成于汉晋之际的《后汉书·西羌传》——来与之作对照、比较。

埃期沟“弟兄祖先故事”与《西羌传》的叙事比较

在埃期沟的“弟兄祖先故事”中，当今一村寨人群的血缘全都传自一位“弟兄祖先”，一沟中几个邻近村寨的人群，其祖先是同时到来的几个弟兄。此血源及其区分，便一直延续至今。在故事中，内部人群没有血缘上的主干与分支。由于此“历史”中没有战争、征服、篡夺与迁徙等事件，因此当前本群体中也没有血缘上的先来与后到者、征服者与被征服者之别。历史时间只由“遥远的过去”与“近现代”构成，“遥远的过去”是没有质量的时间——没有比较好的或比较坏的时代，也没有可计量的年代；没有线性的历史时间(朝代更迭)，也没有连续循环的历史时间(治乱替生)。由于没有量化、线性的历史时间，所以几个诠释不同范畴人群认同的弟兄祖先故事可以并存而不矛盾。

在《西羌传》中则是，作者先提及西羌出于古代四凶之一的“三苗”，他们是姜姓族的别支，其国原在南岳；在舜驱逐流放“四凶”的时候，他们被驱赶到“河关西南”，黄河上游之地(河首)。后来该篇又提及，羌无弋爰剑，一位曾为秦人奴隶的戎人，因避秦人追捕，而逃入河湟西羌之中。在此，因种种神迹，他被当地羌人奉为首领，他的后裔便成为许多河湟羌部落的酋豪家族。后来又因秦国的军事压力，爰剑子孙分散四方；其中一个孙子“卬”率众迁往西南，

他的后裔又成为许多西南羌部的豪酋家族。因此，在《西羌传》中事实上包括了三个"英雄祖先历史"。一是三苗与其后裔（所有羌人）的历史；二是无弋爰剑与其后裔（所有羌人豪酋家族）的历史；三是卬与其后裔（西南羌人豪酋家族）的历史。

在《西羌传》历史叙事中，"西羌"血缘的起点是"英雄祖先"——"三苗"、"无弋爰剑"或"卬"，此不同于松潘埃期沟之"弟兄祖先故事"，"历史"始于一些没有名字的弟兄始祖。其次，在《西羌传》的英雄祖先历史中，一般西羌民众的血缘来自较早的"三苗"；西羌诸豪酋家族的血缘，则来自后来进入河湟的戎人"无弋爰剑"；处于河湟南方的白马羌、广汉羌（西南夷之羌）的血缘又来自无弋爰剑之孙"卬"，爰剑后裔的分支。如此，这些以时间差距构成的"历史"，在西羌内部用以划分原始土著（三苗之后）与外来的开化者（无弋爰剑的后裔），也因此区分被统治者（三苗之后）与统治者（无弋爰剑的后裔），同时也在羌人地域部落间用以区分主干（河湟之羌）与分支（西南夷之羌）。因为有先来者、后到者，又有主干、分支，因此在"英雄祖先历史"中必须有量化的、线性的时间。此又不同于松潘埃期沟之"弟兄祖先故事"，在以弟兄祖先起始的"历史"中，人群血缘没有主干、分支之别，没有阶级之别，也没有征服者与被征服者之别。

在地理空间的起源与延续上，在《西羌传》中，"南岳"（三苗所居）与中原北方（戎人所居）是空间的起点。然后在叙事中，因着羌人（或戎人）被击败或向外征服等缘由，地理空间不断转变，最后终于到达汉晋时期羌人所居的青藏高原东缘之地。因此，"历史"合理化为"西羌"居于华夏西方空间边缘，以及由于西南诸羌部落在空间与血缘上都是河湟羌的"分支"，所以他们又是整个西方羌人的边缘。相对地，在松潘埃期沟之"弟兄祖先故事"中，空间源始常是"几个弟兄到这儿来"，他们自何处来不清楚。由于没有外来的空间"起点"，自然没有由外地到本地的"迁徙"。或者可以说，空间的起点便是本地，到这儿来之后，便弟兄各据一方。此地理空间及其区分，便一直延续至今——没有迁徙，没有吞并征服，因此也没有地理上的核心与边缘。有好的（如阳山）与坏的空间（如阴山）之

别，但没有核心与边缘空间之别。

最后，由形式上看来，《西羌传》与埃期沟“弟兄祖先故事”两种历史叙事最明显的差别在于繁、简不同。由于“英雄祖先历史”中有地缘、空间上的转变，有血缘上的融合、分化，这些都赖叙事将一些事件、地理、人物记忆安排在线性、量化的历史时间之中。“弟兄祖先故事”，则由于地缘与血缘关系由始至终未变，因此其中也很少涉及事件、人物与地理。“弟兄祖先故事”作为一种简化的根基历史，其更重要的意义在于，人们无需繁杂的记忆术（如文字）来掌握此种“历史”，因此记忆与诠释“历史”难以成为一种政治、社会权力下部分人的专利；或反过来说，在此平等自主社会中，人们不需要记忆复杂的“过去”，也毋须以文字来操弄“历史”。

“弟兄祖先故事”的社会生态意义

根据以上的分析、比较，我们可以说，弟兄祖先故事是一种流行在“平等自主”（egalitarian）社会中的“历史”。在此社会中，历史记忆所强化的是小范围的、内部较平等的人群间的认同与区分，而非广土众民、内部阶序化的人群间的认同与区分。这样的“历史”由当地特殊的人类生态与社会环境所造成，它也维系当地特殊的人类生态与社会情境；这也就是本书第二、第三章所介绍的，本地资源共享与竞争关系，与相关的认同与区分体系。故事本身的“弟兄祖先关系”，呈现并强化邻近社会人群（寨、村与沟中人群）间的认同与区分。在一条沟中，这样的几个村寨人群各自划分沟中的资源，也共同保护沟中的资源。除了女性成为边缘弱势者之外，这是一个基本上平等的社会，任何的社会阶序化与权力集中化都是不必要或是有害的。当社会结构发生重大改变时，如某些寨子灭绝，或新的寨子由老寨子分出来，在此种历史心性下“过去”很容易被遗忘。原来的弟兄祖先故事被修正，当前几个寨子又是传自于几个同时到来的弟兄祖先，以维持寨与寨间的凝聚与对等关系。

“口耳相传”是此历史心性下的主要社会记忆传递方式。在一社会人群中，

经常传述着不同版本的弟兄祖先故事；不同版本，述说范畴不同的人群认同。由社会记忆观点可知，尽管文字历史记忆同样有失忆与虚构，然而它们与口述历史记忆仍有相当差别。口述由于不需特殊文字书写知识，因此它是普遍的；由于普遍所以不易被权力掌控或典范化，因此它常是多元的。由于它是多元的、普遍的，因此它更容易使“现在”不断地被新的弟兄祖先故事合理化。这样的“历史”与历史记忆媒介，是当地特殊的社会与自然环境产物，也最能够维护与调节当地传统的人群认同与资源分配、分享体系。

以“弟兄祖先故事”为代表的根基历史，最初流行在日常生活中人们经常彼此接触的，个人或群体间的经济与社会地位大致平等的，以父系继嗣或以男性为主体的人类社会群体之中（如一个小沟中各村寨人群）。尽管在细节上有争论，但这是一个群体中大家耳熟能详的“大众历史”。“弟兄祖先故事”中的“弟兄”，隐喻着在这种历史心性下，人们倾向于以“内向式的”（inward）各群体间的合作、分享与竞争来解决生存资源问题。而“英雄祖先历史”中的“英雄”，在资源关系上则是一种“外向式的”（outward）历史隐喻；隐喻着资源之不足，可借由“英雄”的向外开拓征服来解决。

随着人类社会不同形式与程度的复杂化、中央化（centralization）与阶层化（stratification）发展，“弟兄祖先故事”逐渐被其他历史心性下的“历史”所取代或压抑。首先，在社会中央化之后，并非这些弟兄，而是弟兄们的父亲——一位英雄圣王，成为历史的起始。无论历史重复着一个个英雄圣王及其子孙的兴亡（循环历史），或是英雄圣王及其子孙万世一系的历史（线性历史），其“起源”都是一位英雄圣王。同时，在社会因政治、经济、宗教而分工化、阶层化之后，历史记载的不再是该群体所有人的“共同过去”，而是部分人的过去——他们是皇室、贵族、世家，或是宗教与商业领袖。政治、宗教与商业活动中的历史“人物”与“事件”，成为强化或争论地域、族群与社会阶层化关系的符号。特别是英雄征程与殖民之空间记忆、相关的英雄祖先血缘记忆，被组织在线性、量化与价值化的时间内，以区分并强化当前各人群在资源体系

内之核心与边缘地位。

无论如何，在当前绝大多数的羌族村寨中，“弟兄祖先故事”都被认为是“只有老年人在摆（谈）”的故事，而且，北川地区流行的“弟兄祖先故事”，已成为最普遍的一种形式。北川的弟兄祖先故事，其中相当一部分“弟兄祖先”已有名有姓，个人化特质使得他们已具“英雄祖先”的雏形。他们来自于一个特定的地理空间，湖广、河南或崇庆州，因而此历史中也有空间的迁徙——或为了逃荒、开拓，或被迫移民。这些因素，都不见于松潘埃期沟的“弟兄祖先故事”。更重要的是，在松潘埃期沟，“弟兄祖先故事”可以解释各种层次的族群共同起源，在此之外，缺乏其他“历史”。然而，北川的“弟兄祖先故事”只解释“家族”此一族群的由来，而“家族史”只是一个主流历史（中国史）的部分与分支而已。在作为“家族史”的弟兄祖先故事中，本地家族之血缘可与远方本家族人群联系在一起；此种外在的血缘关系，使得本地各家族的血缘优劣有等差。又由于在历史时间概念中，各个家族来到本地的时间有先后，因此在本地又有老家族与新移民之别。因此，各人群间的血缘距离、空间距离与资源共享、竞争关系距离，三者之间的关系逐渐脱离。

作为一种另类历史，“弟兄祖先故事”给我们的启示是：如后现代主义历史学者所言，“历史”不只有一种声音，它是由多重版本、多重的声音杂沓交奏而成。但不仅如此，“弟兄祖先故事”给我们更大的启示是：此多重的“历史”，各有其特殊的结构性韵律。此种结构性韵律，便是我所称的“历史心性”。我们可以说，历史叙事是一种人们对“过去”的记忆“再现”（representation），此“再现”在特定“历史心性”下被建构，并在特定社会情境（social context）下得其叙事细节。“历史心性”深入人心的结构性力量，透过历史记忆与叙事，反映、强化或修饰相关的社会情境与社会本相（social reality）。在此，我所称的社会情境或社会本相，主要是指人类的社会认同与区分体系。在内外力影响下，当社会认同与区分体系发生变化时，人们或在其“历史心性”下创造、修改“历史”，或透过叙事符号变更而根本改变其“历史心性”以创造或接受新的“历史”。这些，在近代

以来都曾发生在羌族村寨民众之间。

最后，必须说明的是，不只是羌族有"弟兄祖先故事"这样的历史记忆、叙事与心性，这样的"历史"，也曾流行或仍存在于许多中国西南少数民族之中。如在1930年代，民族调查者华企云曾记录一则景颇族传说：

> （江心坡）土人种族甚多……或谓彼等为蚩尤之子孙……而年老土人则谓："我野人与摆夷汉人同种，野人大哥，摆夷二哥，汉人老三。因父亲疼惜幼子，故将大哥逐居山野，二哥摆夷种田，供给老三。且惧大哥野人为乱，乃又令二哥摆夷住于边界，防野人而保卫老三。"①

又如，1940年代在西南考察的庄学本，也曾记录夷族（彝族）文书中的一个夷族祖先来源之说：

> 远古时代乔姆家有弟兄三人……（洪水过后，老三乔姆石奇独活。乔姆石奇的三个儿子原来不会说话，他们以竹筒在火中烧出爆烈声，三个哑巴吓得惊呼……）大的叫Atzige（罗语），二的喊Magedu（番语），小的呼"热得很"。从此他们说三种不同的语言，成为夷（Nohsu）、番、汉三族的祖先。②

部分苗族中亦有苗、汉、彝为三弟兄的祖先起源故事；傈僳族中也有傈僳、汉、彝为三弟兄的说法③。虽然我并未在这些地区作过调查研究，但上述例子说明，当部分西南族群被汉人分类而"民族化"之初（约在1930—1940年代），他们以"弟兄祖先故事"来合理化他们心目中的新族群关系。这或由于他们也具有"弟兄祖先故事"历史心性，因而以新的"历史"来强调各族群间的区分与对等。

---

① 华企云：《中国边疆》，《新亚细亚丛书边疆研究之二》，上海：新亚细亚月刊社，1932，页332。

② 庄学本：《夷族调查报告》，《国立北京大学中国民族学会民俗丛书专号2·民族篇26》，西康省政府印行，1941，页152—155。

③ 李海鹰等：《四川省苗族、傈僳族、傣族、白族、满族社会历史调查》，成都：四川省社会科学院，1985，页179—181。

在汉人底层民间社会，以口述传承的家族史记忆中，“弟兄祖先故事”也并不少见。因此，毫无疑问，岷江上游“弟兄祖先故事”是一种本土“历史”，但却不是羌族所特有的本土“历史”。更何况，在下一章中我将说明，强化与凝聚羌族认同的“历史”，主要是外来的“英雄祖先历史”而非“弟兄祖先故事”。

第八章　羌族认同与英雄祖先历史

在本书前面的部分，我曾提及过去岷江上游与北川地区“一截骂一截”的族群认同体系。我也说明在此狭隘的本村寨、本沟认同之中，凝聚及区分村寨人群的共同起源记忆经常是一些“弟兄祖先故事”，这是一种本土历史。在本章中，我将介绍另一种本土历史——本地人在“羌族”认同下所相信的或建构的本民族的“过去”。也就是说，这种历史记忆的背景是一种超越村寨与沟的“羌族”认同，而且这种历史记忆多少都与“英雄祖先”有些关系。

“羌族”的概念，在本地有一个形成的过程。在我的田野采访中，绝大多数的村寨居民说，在 1960 年代之前他们没有听过“羌族”这个称法，或者并不清楚哪些人是“羌族”。事实上，在 20 世纪前半叶，即使作为羌民研究的中外学者，对羌民或羌族的范围认知也不一致。无论如何，进入岷江上游的西方传教士、民族调查者、国民政府地方军政官员，都带来一些新的民族知识。来自各文化核心（西藏、中原与西方）的讯息，在岷江上游地区各土司、头人、端公、喇嘛间流传，因此他们逐渐知道自身是一个“民族”——羌民、羌族或西番、藏族。同时他们也被告知一些本民族的历史——炎帝与三苗子孙、以色列人的后裔或吐蕃王

族之后。

这种本土的“羌民”或“羌族”认同或一种以“借”、“热”或“尔玛”等自称族名来表述的我族认同，早期只流传在少部分本地民众之间。他们是一些较有机会接触外来知识的“本土知识分子”。在新中国建立之前，这些“本土知识分子”主要是能读汉文的土官、村寨长老与头领、端公以及本地基督徒领袖们。他们都因对“外界”与“过去”有丰富的知识而为村寨居民所敬重，他们也因为有知识而掌握权力，而得以将自己的知识与诠释推广流传。更重要的是，由于对外界的接触，使得他们心目中的“我族”范围已不限于本村寨或本沟的人群。

一、20 世纪上半叶羌族认同的萌芽

在岷江上游今为羌族分布的地域内，20 世纪上半叶时，少数村寨在名义上仍属当地土司管辖，而绝大多数的村寨都由地方官府直接治理。土司、土舍及其后裔此时或因家世受村寨民众敬重，但已无实质权威。反倒是村寨中一些家道殷足、与外界关系良好并能读书识字的村民，自然成为本地的头领人物。这些头领们因常接触官方、军方代表及有较多机会出远门，因此对外界事物有丰富的了解。在另一方面，他们也是本地居民中少数可能听过或知晓“羌民”这一族称的人。但我们不知道，在 20 世纪上半叶，任何本地土司或头领人物曾有尝试凝聚各沟、各寨“羌民”为一体的举止或言论。岷江上游各沟、各寨居民，在近代曾多次规模或大或小地结合在一起，攻打官府据点松潘城、叠溪营，或与执行“扫烟”的川军作战。这些集体行动，多少能强化相对于“大朝”(中央王朝)之人的我族认同。然而，这种各沟、各寨间的短暂军事结合，一时难以改变本地“一截骂一截”的族群体系，因此也难以建构一体的“我族”认同。本地头领人物与土司们在推动“羌民”或“羌族”认同上少有建树的另一个原因是：他们中相当一部分人认为自己的祖先本来就是汉人。无论如何，我们很难找到当年土司与地方头领们所留下的有关其“我族意识”的文字或口传记忆，这方面的社会记忆只

部分保存在口述或书写形式的“端公经文”之中。

端公是村寨中为人驱邪去病的巫师以及本土“历史”（或神话）的传述与诠释者，因此也算是地方上的头领人物。他们所施的法术，如打太平保护、踩铧头、过红锅等，都是川西道教道士们常施的法术。他们所念的咒语有雪山咒、化水咒等等，也是汉人道教产物。因此在端公的养成训练中，很重要的一个过程便是习汉字、读汉文书。“端公”可以说是汉与本土宗教文化的混合产物；“端公文化”最流行的地区，也是本地较汉化的地区。他们的经文，一般分为上坛、中坛、下坛经。目前已知的端公经文，都是在1980年代由硕果仅存的几位老端公口述，经他人记录、转译而成。经文中涉及许多天地开辟、人类形成、本地人的由来等等之叙事，以及请神、驱邪之成套法语、咒语。在过去，法力神通而受敬重的端公，常受邀到各地去作法解难。可以说，在1950年代以前，端公是许多村寨居民认知“过去”以及“外界”的主要媒介之一。

端公对“外界”的知识，其中相当重要的一部分便是对周遭诸寨神、山神的认识。他们在作法事时，常需演唱经文，将附近各寨、各沟、各地的寨神或山神都请来受祀。端公之外的村寨长者，也经常在主持祭典时唱“开坛词”，但他们请神的范围，一般只围绕在本寨、本沟附近。相较而言，端公请神的范围要远得多。这个受邀神明的分布范围，可说是他们心目中较亲近的或有往来互动的人群地域；邀请“他方”神明，也表示知道并尊重各方人群的资源与势力范围。我们以汶川县雁门乡端公的口述经文《息》与《篾》来看，受邀的各地寨神、山神，主要密集分布在北到茂县之凤仪（今茂县县城附近），南到汶川绵篪的岷江主道之间（见图16）。此外几个零星的神祇居于北方的松潘，西方的理县薛城、通化与茂县东方的土门[1]。这个受邀诸神分布之核心区（由茂县凤仪到汶川绵篪），事实上便是当今较汉化羌族的分布区。受邀诸神分布之外围边缘，松潘、通化与绵篪，大致也是当今羌族分布的北方、西方与南方极限。此请神的空间范围，表

① 四川省编辑组：《羌族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社，1986，页146—150。

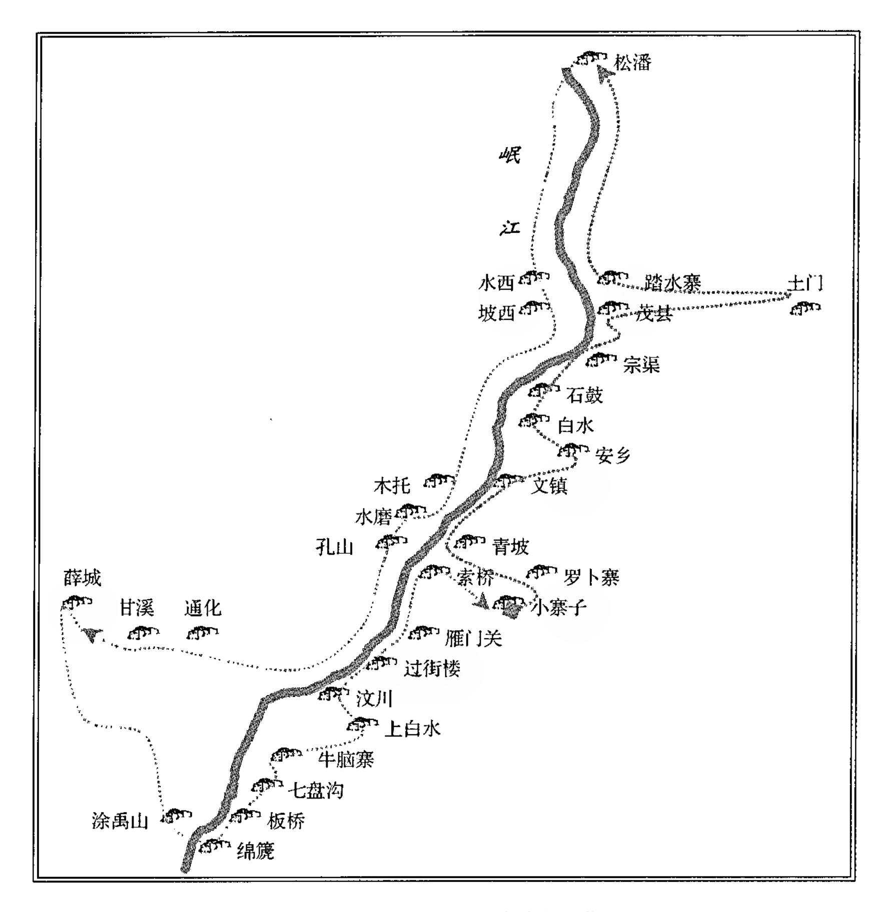


图 16　经文《息》中端公请神空间范围

现了这些端公心目中一个熟悉世界的范围或者"我族"分布的范围。值得注意的是，北方的松潘，西方的通化、薛城与南方的绵篪，都是本地历史悠久的中原驻军关隘重镇所在；松潘、薛城的西方与北方，都是所谓"生番"之地，绵篪以南则是"汉地"。因此，在《息》与《簇》之中，端公请神到这些地方为止，也表露端公心目中这个较熟悉的、在某种秩序中的人群特质，汉人文化与政治权力所维系的政治文化秩序，毫无疑问是这个地域人群的特质之一。但在另一方面，他们又不是"汉人"。因此，他们心目中完整的汉区（如东面的北川，与绵篪以南）以

及汉化影响较浅的地区人群(如黑水河流域各村寨人群),都被排除在此一人群范围之外。

在另一种经文《必格纽》中,雁门的端公先唱天神木比帮助"羌人"打败戈人,而后"羌人"迁居各地安居的经过。为了谢天神,经文颂道,"乐善寨首"往南去买猪敬神。在经文中,他沿岷江而下,经雁门、威州、绵篪、娘子岭(映秀)、灌县、郫县、成都等地,这些地方的"寨首"都请他代为买猪(见图 17)。最后他向成都寨主"珍美基"买得了猪[①]。经文中所称的"寨首"或"寨主",事实上便是各地的地盘神。现在我们已不容易知道,这里面有多少寨神便是它本土的寨神,有多少只是雁门端公的想像与创造。然而至少各方受邀神祇或沿途"寨首"的地理分布代表这些有知识的端公心目中与自身较亲近的人群范围,或代表他们心目中一层层地理远近、关系亲疏不同的外在世界。显然,这样有远近、亲疏关系的人群是沿岷江河分布的,这也就是一层层汉化程度不同的人群。经文《必格纽》中提到的"冉駹府"与"汶山郡"[②],显示出创作这经文的端公具有一些汉文古籍中的知识。"往成都去买猪敬神",也隐喻着这些端公们在文化与族群认同上,特别注意"我族"与南方的或汉文化世界间的关系。

汶川龙溪沟属岷江西岸的杂谷脑河流域,与黑水河流域的三龙沟只隔着一座大山。龙溪沟端公唱《阿补齐雅》,经文中所请的各地盘神与寨神,只是在龙溪沟 23 寨范围之内。另外,他们唱《苦巴米亚》请铁神的经文中,运铁、分铁的路线及范围,则沿岷江由松潘到成都,然后转回头,运送到龙溪沟、三龙沟各村寨。"铁"在此代表一种外来文明,分铁的地域与人群范围,也就是在此地可分享此文明的地域人群范围。此"文明"由成都、郫县、灌县一路传来,分散到与前述汶川县雁门之端公"请神"范围相类似的地域人群中;只是龙溪沟村寨居民,把邻近黑水河的三龙沟也涵括在此地域人群内。同样地,北川不在此送铁、分

---

① 四川省编辑组:《羌族社会历史调查》,四川省社会科学院出版社,1986,页 155—156。

② 这两个词,都出于古籍如《史记·西南夷列传》、《华阳国志》等书。此译词出自演唱经文的端公袁正祺,见四川省编辑组:《羌族社会历史调查》,页 146。

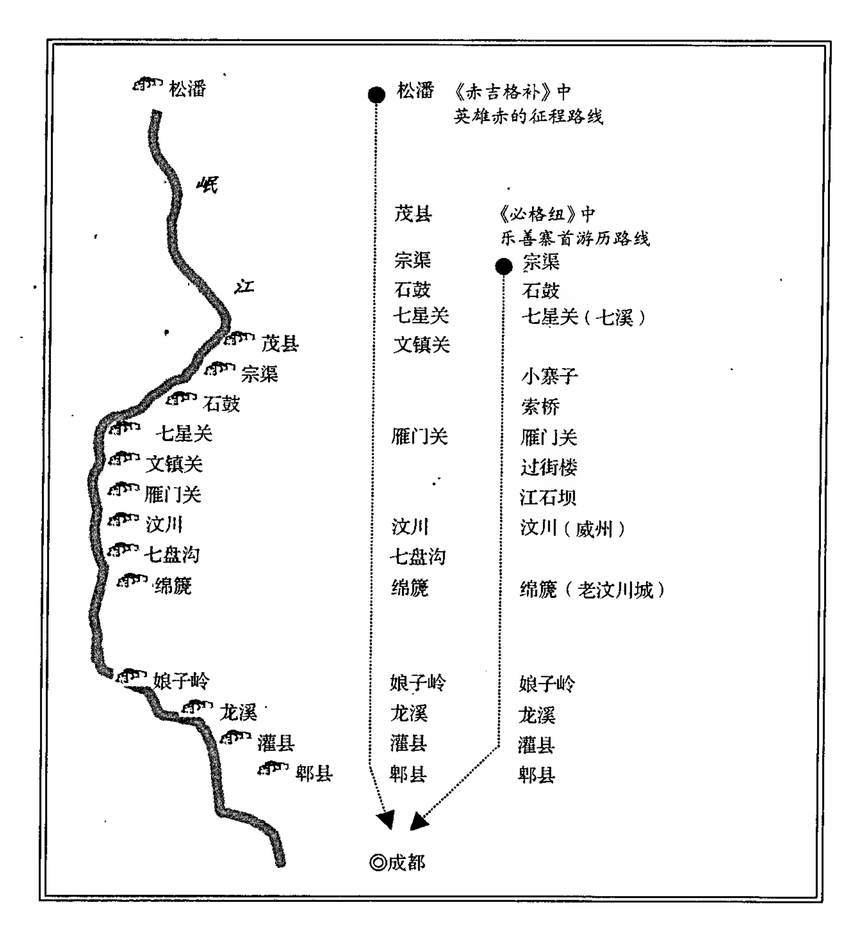


图 17　端公经文中英雄征程与游历路线图

铁范围内。三龙沟以上的黑水河流域各村寨，也不在分享此"文明"的区域人群之内。

以上的端公经文，都透露一些对于"我族"本质的想像。此种想像是一种建构，也是一种探索——探索我族的边缘所在。我们可以看出，这个"我族"的西方、北方与东方边缘是毫无疑问的；西方黑水河流域、北方松潘以上、东方的北川地区，在他们心目中不是"西番"、"蛮子"，便是"汉人"。因此"我族"边缘的探

索，便集中在沿岷江河往南的地区。灌县是由成都平原进入山区的入口城镇，在本书第二章中我曾介绍，由古至今这城市都与岷江上游山区居民有非常密切的关系。山里的人，经常季节性的赴成都平原打零工赚钱。灌县一带的民间信仰与传说，也流行在岷江上游地区。在前面所引端公经文中，我们也可以看出"成都"在土著心目中是汉人的地方，但"灌县"却大致在汉与非汉的边缘。

如前所言，以上各地端公经文的采集时间大约都在 1980 年代。当时这些端公都已年过 70，而且已有很长一段时间没有作法事念经，因而对此的记忆可能有些缺漏。在其中，我们也可以发现采集、编译者主观删削整理的雕凿之痕[①]。无论如何，由 20 世纪上半叶留下的一篇本土记忆我们可以确知，当时部分本地人认为"本族"的地盘曾经到达灌县。这本土记忆见于葛维汉（D. C. Graham）在 1940 年代所作的采访，记载离今汶川县城未远一位克枯寨居民的说法：

> 很久以前，有两个民族——支拉（Tzu La）与戈拉（Gu La）。他们间发生战争，戈拉被打败了（戈拉是羌，支拉是汉人的古名，日本人至今仍如此称呼他们）[②]。羌长程迁徙，到此地之前走了一年又数个月。途中他们使用牛皮做的圆舟渡河。其中一个船漏了，经书也打湿了。当经书放在太阳下晒时，羊子来把它们吃了。因此羌人今日没有文字，经书内容只能靠一代一代口传下来。当羌人到了中国西部时，朝廷正在与戎打仗。戎被打败，退到杂谷脑。朝廷的军队也退到灌县休息，使得灌县到杂谷脑之间空了下来，于是羌人来占了这地方。那时羌人有绵羊、山羊，也种麦，但是就没有玉米。乾隆时，瓦寺部落从西藏的瓦寺厂来，帮朝廷打羌族，打了十二年。危关一场大战，一个人从山顶下到河边，没有被人看到。羌人就败了，瓦寺

---

① 如一本《羌族故事集》的编者称，该书中所录之《戈拉智拿》这篇经文，是概括所有不同版本之异文所写成的。见四川省阿坝藏族羌族自治州文化局编：《羌族故事集》，1989，页 26—28。

② 括号内文字应为葛维汉对此所作的解说。

因此得到现驻地为赏赐，在羌与汉人之间。[①]

我们不知道上文中的“羌人”（书中原文为 Ch’iang）是这位 1940 年代报告人所用的词还是葛维汉所套用的译词。无论如何，这位本地人认为，因战败而迁来岷江上游的“戈拉”，曾分布在灌县与杂谷脑之间。瓦寺部落来了之后，这一族人才退缩到今汶川与杂古脑（今理县县城附近）之间。这个范围，大约是理县与汶川羌族的分布范围。北方的茂县、松潘，西方黑水河流域与东方的北川等地村寨居民都未包括在内。值得注意的是，故事中“戈拉”过去曾分布到灌县此一说法。虽然《必格纽》与《阿补齐雅》中，请神或买铁所涉及的地域都到郫县、成都，然而在本地人心目中，郫县、成都是汉人所居，有的人且认为汉人的皇帝在成都。灌县则在当时本土的我族想像中，成为我族的边缘。

英雄征程记

我族想像须透过“历史”来完成。20 世纪上半叶岷江上游村寨知识分子如何建构一个“历史”，来说明“灌县”及其他地方为我族之域？在“弟兄祖先故事”历史心性下，他们或可以创造一个新的“历史”，将灌县及其他地区都成为“弟兄祖先”分居立业的地方。稍晚，在 1980 年代，羌族知识分子的确有如此的历史建构，在后面我将说明。在此更值得我们注意的是，20 世纪上半叶的本地知识分子——端公，曾试图以一种“英雄征程”故事或历史，来说明这个“我族”范围。

前面所提及的经文《必格纽》“乐善寨首”往南到成都去买猪，这经文中已有“英雄游历”的意味了。20 世纪前半叶，在流传的民间故事与端公经文中，更有一些述说“英雄征程”的叙事。灌县，在这些叙事中，则是本地人曾攻打过的地方。一部流传甚广的端公经文《赤吉格补》，述说一个松潘的孤儿——赤吉，曾

① Graham, *The Customs and Religions of the Ch’iang*, City of Washington: Smithsonian Institution, 1958, pp. 7—8. 原文为英文，此段引文为我（本书作者）所译。

率羌兵打到灌县、成都[①]。在这一部经文中，赤吉率兵由松潘而下，经过宗渠、石鼓、南兴、木托、汶川、绵篪、娘子关、灌县等地，都与各地"寨首"有些接触；赤吉解释出兵缘由，因而未被阻拦。这个路线，也就是端公请各地寨神的路线。经文中描述英雄过"灌县"（六谷多）的情形为："瞬间来到六谷多，西门原是蛮城地，兵马到达寨首惊，忙问赤吉欲何往，何故兴师到此间。赤吉耐心说缘由，兵马到此无别事，报仇开到川西坝。"[②]然后，赤吉到了川西坝的"郫县"（国涅比亚街），便与当地寨主打了起来。此经文中，在"灌县"，与上游其他地方一样，赤吉可以经由解说出兵缘由而得通过。并且，经文中说灌县"西门本是蛮城地"。这些都显示，在这个英雄征程历史中，灌县是"我族"分布的边缘。三龙沟中流传的"路育支"英雄故事，此英雄也曾打到灌县，然后回转来到牛尾巴与三龙一带。

端公经文中最广为学者所知的，可能是一般称作"羌戈大战"的故事。这个故事，有许多不同的版本。各版本都不同程度的有"英雄征程记"或"弟兄故事"的痕迹。在一本《羌族故事集》中，著录了汶川端公所唱的《戈拉智拿》，也就是"羌戈大战"故事[③]。首段说：

> 传说木比塔有三个儿子，大儿在黑罗山牛场放神牛，二儿在黄猴坡马场放神马，三儿在汶川放神羊。有一年魔兵和戈基人伙到一起，一同来打羌人。不知打了多少年，羌兵败了。这一年木姐珠与斗安珠被木比塔封为地皇氏，派到汶山一带放羊。木姐珠与斗安珠生有九子。大儿叫构；二儿名叫恶；三儿名叫烧当；四女儿名叫至；五儿名叫格南；六儿名叫黑羊；七儿名叫白羊；八儿名叫吉；九儿名叫尚当。九子也封为人皇，九兄弟继续与魔兵和戈基人打仗。

---

① 四川省编辑组：《羌族社会历史调查》，页 150—155；北川县政协文史委、北川县政府民宗委编，李明整理：《迟》，《羌族民间长诗选》，1994，页 137—162。

② 四川省编辑组：《羌族社会历史调查》，页 151。

③ 四川省阿坝藏族羌族自治州文化局编：《羌族立地根源》，《羌族故事集》，出版地不详，1989，页 26—27。

事实上，端公唱词中这个“我族”都不称作“羌”，因各地口音而称作“借”、“热”或“智拿”。上引文中的“羌人”，是演唱者将之译为中文的用词。由“地皇”、“人皇”等神话人名与古地名“汶山”等等，可见唱此经文的端公颇受汉文典籍影响。经文中的九兄弟，据此文献记载，就是“羌人”的祖先。经文又述说“羌人”如何得到天神的帮助，打败戈基人。战后，天神木比塔要“羌人”有功战士到各地去立寨定居务农。经文唱道：

> 他又叫有战功的士兵各处立地务农。高羊坪羌，恶石坝羌，石碉楼羌，维谷羌，龙坝王沟羌，龙坪沙坝羌，三溪十八羌，大小二姓羌，黑虎羌，松溪羌，北路松坪沟羌，太平石台羌，沟口羌，东路坝底羌，白石雁门羌，南路别立五崖寨羌，罗山斗簇羌，汶川萝卜羌，木托水磨羌，孔山羌，九枯六里羌，卜周木上羌，大门歇格羌，牛罗二山羌，西山桃坪羌，蒲溪甘普羌，干溪通化羌，二岭羌，岭岗羌，白石羌，山羌，黄花羌，牛脑羌。从此，羌人定居务农。

以上这些“羌”的范围，先由黑水河上游一路数下来，包括了今日部分黑水县东部的黑水藏族，赤不苏至沙坝的羌族，松坪沟、黑虎沟等地羌族，以上都是居于岷江河西的村寨人群。再则，北方由茂县太平而下，直到汶川，这是沿岷江河主流的一些羌族村寨。最后，九枯六里羌到干溪通化羌，都是指杂谷脑河流域的村寨人群。以此范围来看，这得胜的“我族”几乎包括了所有今日说“羌语”的地区。包括部分目前“说羌语的黑水藏族”，然而北川地区村寨人群未包含在内。这个“我族”范围，又与 1950 年代初民族调查所知的“羌族”范围大致雷同。这项由西南民族学院调查所得的“羌族”范围，与现在的羌族范围相比，少了北川羌族，却多了黑水县东部的村寨人群。上述经文中提及的“高羊平羌”，应是指 1940—1950 年代黑水最大土司头人高阳平所管的各沟人群，这也证明这个叙事基本上延续或保留 1950 年代左右的社会记忆。无论如何，在这版本故事中的“英雄”，是与魔兵作战的“九兄弟”或是天神，“英雄征程”的叙事并不明显。

我们再看看另一个“羌戈大战”版本——羌族知识分子罗世泽在雁门采集的端公唱词，经其转译而成的版本。这也是目前最广为学者及羌族知识分子所知的

版本。这篇唱词先说羌族原住在“岷山草原”，后来因魔兵从北来，使得“羌族兄弟九支人，魔兵冲散各逃生”。大哥阿巴白构率众到补朵山（原注称这是青海、四川间的山），南下到热兹草原（原注称在松潘附近）居住。后来与“日补坝”（原注称在茂汶境内）的戈基人发生战争。后来经天神帮助打败戈基人之后，阿巴白构分派他的九个儿子，分别到各地去立寨。这“九弟兄”及他们所分驻的地域如下：

> 大儿合巴基，进驻格溜（茂汶县）大草原；二儿洗查基，进驻热兹（松潘县）花果山；三儿楚门基，进驻夸渣（汶川县）好山川；四儿楚立基，进驻波洗（理县薛城）防敌犯；五儿木勒基，进驻兹巴（黑水县）开草山；六儿格日基，进驻喀苏（绵篪）把民安；七儿固依基，进驻尾尼（娘子岭）辟草原；八儿娃则基，进驻罗和（灌县）守边关；九儿尔国基，进驻巨达（北川）防戈人。

以上羌语地名之后，括号内是我根据罗世泽的注释而加入的当今对应地名。与前一版本“羌人有功战士到各地立寨”的范围相比，这个羌族“九弟兄”分布之地更辽阔（见图 18）；前者中的各沟、各寨，在此也变为与当前行政区单位一一对应的地名。而且，如前所言，其他版本中这个“我族”或被译者转写为“羌”，但从未被记录作“尔玛”。然而，在罗世泽的译文中，则多处出现“尔玛”以及“尔玛人的子孙啊”如此诉诸民族感情的句子，处处都在显示，这个版本是“尔玛”或羌族认同下的产物。罗世泽自身也是羌族，因而这个版本流露出 1980 年代一个羌族知识分子的本民族认同。

以上罗世泽版本中“尔玛”九弟兄分驻的范围，也透露一些重要讯息。它除了正好包括当前五个有羌族分布的县（松潘、茂县、汶川、理县、北川）外，还包括黑水、映秀、灌县、绵篪等地。其中绵篪是汶川的旧县城所在。黑水，由于当地主要族群的语言，在语言学分类上被认为是“羌语”，因此在这种语言学常识普及后，羌族知识分子多认为黑水人应该是羌族。娘子关（映秀）与灌县，则是在当前羌族知识分子的“历史知识”中，过去应为羌族分布的地区。此种“历史知识”的渊源之一，便是端公唱词中所建构的知识，如唱词中常提及的，娘子关与灌县的“寨子”与“寨首”以及过去羌族曾打到这些地方等等之记忆。因此，罗世

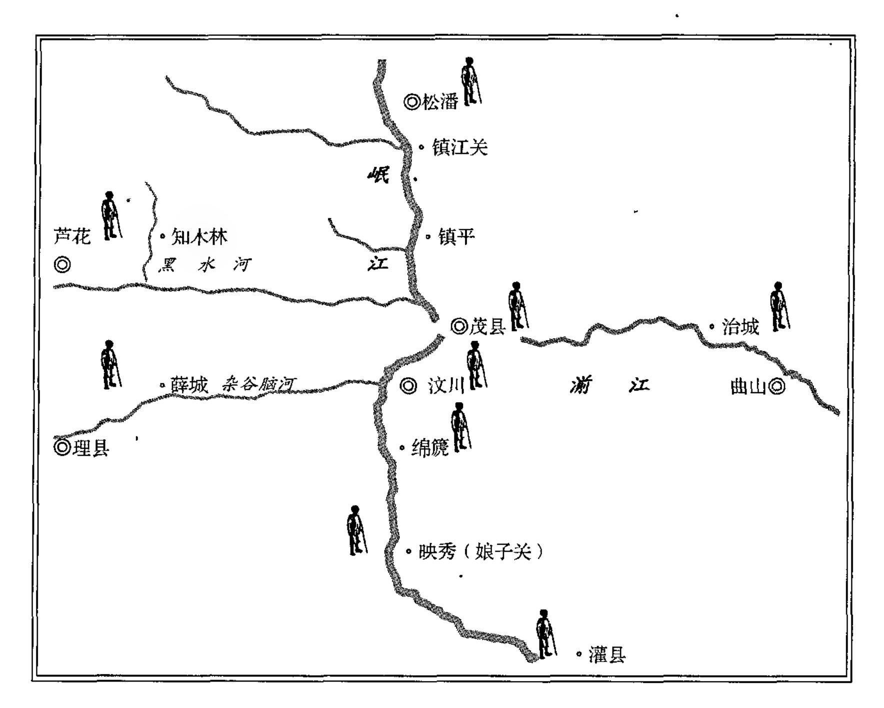


图 18 "羌戈大战"故事中战后羌族九兄弟分布

泽所称羌族"九弟兄"立寨的范围，也就是 1980 年代以来，羌族知识分子集其民族、语言与历史知识所建构的"羌族"范围。也因此，这个"羌戈大战"及其中的"九弟兄故事"，是目前羌族知识分子中最流行的一个版本。1980 年代以来，许多羌族人皆认为灌口二郎神是羌族，其父，秦时修建都江堰的李冰，自然也被当作羌族。这些都让他们视灌县为古羌人之地。道教传说中，位于灌县的"烁罗鬼国"，近年来被部分羌族知识分子认为是羌人的"烁罗古国"，他们还为此组织研究会①。

① 近年来许多羌族知识分子乐于谈论、研究"烁罗古国"。他们认为这个羌人建立的古国，就在灌县。见周发贤、王长益：《"烁罗古国"初解》，《西羌文化》创刊号，1996，页 26—28。这本刊物是一本代表羌族知识分子本土声音的刊物。

更重要的是罗世泽版的“羌戈大战”故事，可以说是“英雄祖先历史”与“弟兄祖先故事”的混合版。故事中，最早从“岷山草原”逃出的是“兄弟九支人”；最后，得胜而分居各地的也是“九弟兄”。不同的是，故事中出现了英雄“阿巴白构”，有外地的空间起源与随后的迁徙，也有战争过程，最后那“九弟兄”也有了一个英雄父亲，这些都是“英雄祖先历史”所有，而“弟兄祖先故事”所缺的因素。

基于以上资料与相关讨论，一个“羌族”我族意识的本土塑造过程似乎隐约可见。在20世纪上半叶，这个“我族”原称作“借”、“热”或“智拿”。建构这种我族意识的“知识分子”主要是端公，或者说，端公是许多本土知识分子之代言人。支持此我族意识的“历史”是一种由“请各方神明”经文发展而来的“英雄征历记”叙事。透过“英雄征历记”，他们解释或探索我族的内涵与边缘。虽然，这个跨越各寨、各沟与各地区的“我族”范围在不同的端公经文中并不一致，但很明显地，这个“我族”不是“汉”，更不是“蛮子”或“西番”。这些近代早期“本土知识分子”端公（或包括头人们），与1980年代以后掌握本土知识权力的“羌族知识分子”相比，似乎更有汉文化倾向。因此，在他们的经文中，请神的方向是往南方下行，英雄游历或征程也是向着南方，而灌县则是“蛮”与汉的分界。

与这些本土“我族”概念建构并行的是西方与中国学者的“羌族”民族调查。这个民族调查在1950年代后更积极进行，为民族识别铺路。在1980年代许多北川人成为“羌族”后，“羌族”的地理分布范畴便大致确立了。这个范畴，与端公经文中所见的“我族”范畴相比，最明显的差别是纳入了北川西部、北部各乡村落以及黑水河流域瓦钵梁子以下各沟。但并未包括绵篪以南的岷江沿岸地区，灌县当然也远在此范畴之外。过去那些端公心目中“我族”的核心，是汶川、茂县、理县等沿岷江边较汉化的村寨地区，这也是端公文化最发达的地方。但在1980年代以来的“羌族知识分子”心目中，最地道的羌族反而是黑水河流域各深沟中的羌族，这些地区，也是许多“羌族知识分子”的老家。这个发展，或者也说明了罗世泽版本“羌戈大战”文本的内在情境——新的本土知识分子带来“弟兄祖先故事”历史心性，承继“端公文化”中的我族想像，并吸纳汉人所赋予

的语言学、民族学与历史学知识。在如此的混合知识中，并在强烈的“羌族”认同下，他们建立起一个混合英雄祖先与弟兄祖先故事的叙事。在此叙事中，他们一方面承认本民族是一个“在北方被打败而南迁”的民族，一个战败英雄的后裔。另一方面，在历史、语言与民族知识与想像下，他们以“九兄弟故事”来建构一个扩大的我族想像群体。

本土知识分子

在前面的探讨中，我们可以知道，在本地建构“我族”认同的主要是“知识分子”。其实，不只是在岷江上游如此，在世界其他地方也一样。本土知识分子，顾名思义，是指在本地被认为较有学问的人。因此这其中应包括两种因素：一是“知识”，二是被群体接受的“知识权力”。这两者又常是密切相关的。对于本地人而言，一个人会比他人有更丰富的知识，此知识多来自“外地”。外来知识在此社会、文化的边缘地区，无论其是否“真实”，都挟带强有力的政治与文化威权。本土知识分子因接触、掌握此种知识，也得以借此建立自己在本族群中的威权。近代早期的“端公”，便因为掌握许多外来的汉人宗教文化知识，因而有其本土知识权力。

民国以来，新知识与新政治、文化权力进入岷江上游地区。这新的知识，包括国族主义下的“民族”概念及相关的语言、体质、历史与民族知识。新政治、文化权力，除了由传统中原王朝政权转化而成的“中华民国”及其地方政府与边防军势力外，还包括英、法、美、日等殖民强权国家所带来的经济、政治与文化霸权。在20世纪上半叶，许多中外民族调查者，都带着这样的新知，并挟其所依持的政治与文化优势权力，进入他们心目中的“羌民”或“羌族”地区。他们的“羌民”或“羌族”概念以及相关的历史与民族志知识，对于他们的本地报告人、助手、翻译与提供协助的长老，都有一定的影响。如前面我曾提及的英籍传教士陶伦士(T. Torrance)，他对“羌民”族源、历史、文化的看法以及“羌民”与汉人、嘉绒的民族区分，都曾透过他的传教活动以及受他影响的“羌族知识分子”，

传播到部分“羌民”之中。

汶川木上寨的苟平山，便是这样一位羌族知识分子。他是陶伦士的助手及好友，曾受过汉文教育，本身也曾是一位“端公”。他写过一篇公开信宣扬基督教。以仅见的英文译本来看，其名似乎为《告大羌族同胞书：献羊子之始末》。这篇文告开头的一段是[①]：

> 各地村寨的羌族同胞朋友们，我们住在汉人与藏族之间。西邻戎人，东与汉地接壤。我们欲和戎人沟通，有语言上的困难。我们不能读藏文书，我们也不信喇嘛教。即使我们与汉人很有来往，也总有些困难……如今，美国圣经教会的陶伦士先生游遍汶川、理番、茂州，他发现各村寨献羊子的习俗与《圣经·出埃及记》中所记载的雷同……

由此文看来，他自陶伦士或汉人知识分子处得到“羌族”（或羌民）这样的民族概念。而且，这个民族不同于其他两个民族范畴——汉人与戎人（或藏族）。这篇文告似乎曾流传在理县、汶川一带；当然，主要是在陶伦士所称的“羌民”之间。在我作田野调查的期间（1995—2002年），有些羌族知识分子仍耳闻过去曾有人写过一篇《告羌族同胞书》，来宣传羌族团结。然而却没有人知道，其实这是一篇宣扬基督教，及宣称羌族是以色列人后裔的文告。只有一位理县蒲溪沟的老者曾说，他小时候听过“羌族是犹太人后代”的说法：

> 羌族有人说是犹太人吧！是读过书的人摆的。羌族穿云云鞋，上面绣的花，带波浪式的，所以说羌族是外国过来的。这是茂县、汶川一带的人说的。这是没什么根据的。

显然，这个“犹太人族源”现在被当作是相当荒谬的说法。

新中国建立以后，政府积极推动各种少数民族政策，其基础是民族识别与分类。民族识别、分类的基础，则是民族史与民族志的研究成果。历史与民族

---

① 我没有见过这篇文告的中文原文，但葛维汉曾将它译为英文，引在他的书中。以下是我根据葛维汉的英文译本，再转译为中文的版本。

志知识，透过国家教育深入村寨群众之中，如此也强化了民族识别与区分下之族群体系。从此，本地人的历史与文化不仅受汉人关怀，也受本土知识分子关怀。1980年代初开始，中国较积极地推行少数民族地区自治。此时许多新中国建立以来培养的羌族知识分子，成了新一代的本土知识分子，并开始涉身本民族事务。在贫下阶级翻身的政策下，许多本土知识分子都出身于偏远山间村寨，在民族认同下，他们热衷于学习并研究本民族历史。这些羌族知识分子所知道的"羌族史"，主要也就是我在第五章中提到的"典范羌族史"；对此历史所知多寡深浅，因各人教育背景与社会背景不同而有别。然而，他们不只是学习代表社会主流之学者所写的"羌族史"，他们也在本土记忆如端公经文与地方传说中，找寻可与典范历史相衔接的轨迹。他们相互讨论、辩驳，并在言谈间、在文字上，表达他们对本民族历史的看法。

村寨民众，特别是老一辈的人，对"典范羌族史"的认知就相当贫乏了。然而，在中老年的村寨民众间，常流传另一些"过去"。这些"过去"常涉及中原的历史或传说人物以及相关时间、空间与事件，混杂"典范羌族史"中的一些缩节、片断内容。这些"过去"，以宽广的角度而言，可以说也是一些"历史记忆"。无论它们是神话、传说还是历史，不能否认的是，它们与"历史"有相同的功能——以"过去"来解释"这些山里的人"或"羌族"的本质以及当前的族群状态与地位。再者，我们无法截然划分羌族知识分子所知的"羌族史"与村寨民众对"过去"的记忆。无论如何，几乎所有的当代羌族知识分子都出身村寨，过去听来的神话、传说，影响他们对本民族的看法，因此也影响他们的历史建构。由这些历史或神话的"过去"之中，他们建构"我族形象"。

在本章以下几节中，我将以采访所得之羌族口述记忆材料，说明本地群众心目中的我族形象。这些透过各种历史论述来表达的我族形象，主要便是："愚笨的蛮子"、汉族的拯救者与守护者、最古老的华夏、被打败的羌族等。无论哪一种历史论述，大都与汉人社会历史记忆中的"英雄祖先"相关。此外，我也将介绍一些与汉人社会历史记忆关连较少的本地"神话"、"传说"，并探讨它们在

羌族认同之本土建构上的意义。

二、老实的“蛮子”:周仓与孟获的子民

在羌族民众间,包括所谓知识分子,最普遍的自我形象就是“我们比较老实”或“比较笨”。他们不只是认为“本民族比较笨”,而所有的“民族”(指少数民族)都如此。在村寨民众心中比较普遍存在此种本民族的劣势意象,因此相关的“历史故事”或传说也在村寨中比较流行。在理县、茂县等地区,特别是茂县雁门一带,普遍流行一个“周仓背石塞雁门”的故事。雁门关附近有一块巨大岩石,上面有类似手印的纹路。据说是当年“周仓背石塞雁门”留下的痕迹。以下是一则汶川龙溪人的口述:

> 征西时,一个关口,周仓塞雁门。周仓原来有意把雁门关塞了,不准汉人进来。他气力大,如果把雁门塞了,汉人要来剥削羌族的经济财产就困难了;你通不到。雁门是多大一个洞子,洞子用石头一塞就过来不到。所以周仓看到外面的人对羌族人民剥削太厉害,他就想把洞子塞了,让汉人过来不到。于是在周仓坪那有个大石包,好像有个房子大,现在还在,手抠到的、背背的地方印子还在。他背起的时候,统治阶级察觉了。周仓在晚上塞雁门,怕别人知道。统治阶级察觉了,就装鸡叫。这个鸡叫,周仓就想今天塞不成了,干脆把石头撂了。

他所谓的“统治阶级”,指的便是“汉人”。在许多人的说法中,欺骗周仓的是关羽,或观音。对本地人来说,两者都是汉人,没有多大差别。一位理县蒲溪沟的羌族对我说:

> 周仓背石塞雁门,不是三国的周仓,不知是哪里的周仓。观音聪明些,周仓气力大,笨一些。周仓背起石头,打赌天亮背上去。观音菩萨就学鸡叫,周仓就把石头放下来了。

理县薛城的一位村寨居民也说：

听说周仓是羌族，塞龙门。他跟汉人争，汉人文字行，周仓气力行。他用石头塞雁门。你文字凶，我用石头可以把雁门塞住，你还凶不凶？这是争地界的意思，争羌族的名誉地位。

在北路羌族以及黑水藏族的传说中，周仓成为与观音打赌而受欺骗的神。如一位黑水维古的藏族说：

我们黑水这个民族多得很。维古人是全国都有。四川每一寸土地都是黑水人多。有个周仓，有个观音菩萨。四川地方以前没人住；周仓是民族的菩萨，观音是全国的菩萨，四川人是他管的。周仓是男的，观音是女的。周仓老实得很。周仓说我得行，观音说她得行。根本是观音菩萨得行。两个人分地盘，观音菩萨用一个钻子、一个锤锤，晚上去、白天去，在石头上刻字。周仓在草上打疙瘩作记号。观音说，我们走到那去看，是我的还是你的。结果烧了一把火，周仓的草疙瘩都被烧掉了。地都是观音的。所以民族就到山上来了，观音就到四川。这些过去都有人说，是不是真的你们去翻书嘛，书上记得有。现在说那些的人都没得了。

黑水知木林的一位老人，也曾对我说：

周仓是西方的一个王子，青海、西康都是周仓管。他原和诸葛亮在一起。他跟诸葛亮打赌，一个县一个县的打赌。灌县。谁能把麦草甩到河对面，谁就赢灌县。周仓有点笨，用干麦草甩，就甩到河里去了。诸葛亮用口水把麦草弄湿，就甩过去了。灌县就被他拿走了。又赌灌县上的一个县。打马蝇子，诸葛亮用指头按下去把马蝇子按死，周仓用拳头打，把马蝇子没打到，又输了。又拿了一个县走。又打赌，有一个崖子，射箭，打到崖子上赢没打到算输。诸葛亮派人去把自己的箭插上去，把周仓的箭拿走。就又输了。这样汶川以下都被拿走了。周仓塞雁门，不准下面的人上来，背一个石头要去塞雁门。鸡叫了，他就把石头放下来了，结果雁门也没塞到。

藏族话就像是王子。格萨尔王，就是西番的民族，就是汉族说的周仓。

在这位小黑水藏族心目中，周仓为本民族的神——这个“本民族”自然指的是藏族，或过去所称的“西番”。他又将周仓说成是本地传说中的“格萨尔王”。“格萨尔王传”流传于青海经川边到云南广大非汉族群中，是一则描述英雄四方征伐的史诗故事。目前此故事流传地区的各族群，大多被划分、识别为“藏族”，因此这也被视为“藏族史诗”。无论是周仓背石塞雁门或他与观音打赌的故事，周仓都被说成是有力气、没头脑以及十分老实的人物。他也因此失败而造成其后裔目前较劣势的地位。相反地，汉族的代表或守护神（观音或关羽）则被认为是聪明、有文化而又狡猾的人，因此其后裔现在占了较好的地盘。人们以这些“过去”来诠释当今的族群状态，并解释为何现在羌族地区有那么多的汉人。

无论是在民间故事，还是在相关图像上，周仓的形象都是面貌丑恶、肌肉结实的夯汉，这也是较汉化的羌族地区民众所认知的周仓形象。因此，接受此一人物作为本民族祖先，也是接受古代汉族对少数民族的一种刻板的或丑化的“蛮子”意象。相对地，在汉化程度较低的黑水地区，许多村寨民众心目中的周仓则是格萨尔王，这并非是被丑化的“蛮子”，而是勇武善战的我族英雄。

中国民间三国传说中的孟获，是另一个被视为羌族祖先的人物。在有关孟获的传说中，同样地，因为他被汉人欺骗，而使得其后裔羌族住在山上。以下是一位茂县三龙人的说法：

> 孟获是羌族的首领。七擒七放之后，诸葛亮不肯跟他见面，他就自己惭愧了。诸葛亮就早有准备，就准备四支箭，合得起的。他就说，你让我一箭之地好了。那时他在成都。结果这一箭是假的，箭被带到理县打箭炉崖高头去插。这就都归大朝了。孟获看了说，我怎能这样让的呢？诸葛亮说，高官你尽管去做。他听成“高山上你尽管去住”。所以房子尽修在高山上，所以灌县就这样变成大朝的。打箭炉以上就是羌族了，以前藏族、羌族原是一回事。

孟获在中国民俗传说中的形象，也是面貌狰狞、肌肉结实的“蛮子”。这一

类受汉人欺骗的“历史故事”或“神话”，在羌族中非常多而普遍。这说明了长久以来他们对“汉人”的看法。然而，我们不能简单地将之视为“汉人”欺凌“非汉土著”所造成的结果。在前面我曾说明，在过去村寨居民心目中的“汉人”，乡谈话中所称的“而”，是指下游的村寨或城镇人群。因此歧视他们的“汉人”，自身也受到下游村寨人群的歧视。这些受汉人欺骗的故事，在过去曾表达他们孤立的村寨认同。在当前汉族、少数民族的区分概念下，它们又被用来解释少数民族的现实处境——住在边缘山区的一些人群。

三、汉族的拯救者：李冰与樊梨花的后代

周仓被羌族人视为祖先或神，事实上还有其他意义。在中国民俗故事中，周仓与关羽有主从关系，周仓永远手捧着关羽的刀，忠心耿耿地站在后者身边。这个形象符合许多羌族人民心目中，“我们是汉人的忠实帮手”此一自我意象。一位汶川龙溪羌族说：

> 周仓是三国时，东汉末期的人。那时威州雁门关有一个洞子。周仓这个人气力大，有勇无谋，他跟关云长在一起的。据说他是个本地人。西京，三国时代，孔明刘备征西的时候，周仓这个人温厚、老实气力又大。刘备征西蜀的时候，在我们西北征战的时候，发现这么一个人，气力很大。关云长是个文武都行的人，就把他收了，给他一些照顾。周仓就对关云长怎说就怎么听，就怎么干。

羌族这个我族形象，也透过其他“英雄祖先”来表达；这些“英雄祖先”与相关“历史”，又都出于汉族历史记忆中。这些作为汉人的守护者或拯救者的羌族祖先，便是传说中的大禹、秦代的李冰以及民间故事中的唐代女将樊梨花等等。

大禹和李冰，都是以治水著称的英雄。现在羌族普遍认为，大禹和李冰是羌族祖先，因此也将羌族视为汉族的拯救者。特别是汶川一带的羌族知识分子，以当地的“大禹文化”为荣；“治水”便是他们引以为荣的禹文化之一。其缘

由是：自古以来岷江上游山间居民便长于砌石筑屋、筑墙，过去他们常到川西平原打工，凿井、筑堤是他们常担任的工作。因此，现在羌族知识分子认为“治水”是承袭自大禹、李冰的本民族文化之一。如一位汶川羌族知识分子，在对我介绍本地的引水灌溉文化后，说：

> 大禹走了，大禹的水文化仍然存在；羌族一直在疏导岷江。1933 年叠溪海子形成，威、理、茂三县羌民还完成了第一期的疏导工程。听说李冰都是羌族，利用羌人的水利技术去修都江堰。

樊梨花的故事，流传在松潘、镇江关到茂县太平、较场一带。过去这一带的杨柳羌、牛尾巴羌、大姓小姓羌等等，都是以“好作乱”著名的“番羌”。明清时期，朝廷在此建立许多军堡，以维护由汶川到松潘之间岷江交通主线的畅通。因此，大道沿线成为汉化较深的羌族地区。只有深入沟中的羌寨还流行“乡谈话”，其他地方“羌族”说的都是汉话。镇江关、较场一带的羌族说，樊梨花是古代羌族头人，这儿的羌族人是樊梨花的后代。他们说，镇江关就是樊江关或寒江关；较场是樊梨花当年练兵、校兵的地方。当地一个突起的土台，本地人称作“点将台”，被认为是樊梨花受封为将的地方。这些记忆，显然是从汉人通俗演义小说《薛丁山征西》中得来。《薛丁山征西》的主要内容是：唐代西番哈迷国造反，由薛仁贵率领的唐军推进到“寒江关”时受阻于番兵。后来寒江关守将之女樊梨花，爱上薛仁贵之子薛丁山，并表示希望与之成婚，而薛丁山却几度反悔赖婚。最后由于军情紧急，在皇帝派遣的大臣调解下，两人尽释前嫌，缔结连理。于是，幸赖武艺高强的樊梨花之助，唐军终于击败西番。

这个故事的主题——异国土著女子爱上来自文明核心的男人——在族群关系中可代表一种典范类型，常出现在世界各种“核心”与“边缘”的文化接触之中。在美国，这便是民俗传说与电影《风中奇缘》(*Poccahontas*)以及电影《苏丝黄的世界》的基模，在中国，这也表现在一首“愿嫁汉家郎”民俗歌曲中。然而，同样类型的故事，在羌族的本土理解中却有不同意义。他们以这故事来说明或强化“羌族是汉族的拯救者”此一自我意象，并以“平乱者”与“叛乱者”划分羌族

(樊梨花的后代)与藏族(西番之后)间的族群界线。镇江关一带是羌族分布的北界,在此羌族聚落常与藏族聚落相错。镇平、较场一带村寨,过去更常受西方松坪沟人与黑水人的威胁。

不仅是镇江关、较场一带的羌族如此,可以说所有羌族(主要是指男人)都认为本民族在历史上一直为汉族的拯救者或支持者。因此除了上述大禹、李冰、樊梨花等古代人物与事迹外,他们也常说近代羌族人民如何出兵广东打英法联军的事。一位出身汶川羌锋的羌族知识分子,更明白地对我说:

> 羌族不愿成为一个独立的王国,对中央政府一直是很拥护的。羌不谋华,拥护皇帝,不搞分裂。国家有危险时,羌族就出来。现在在海南岛还有一个羌族的寨子。我估计是在满清时期,抗英吗,还是郑成功?调了羌兵去打荷兰人。我们那流传曾去打荷兰人,弄不好就是那些羌兵在海南岛定居的。后来我又听说,羌族打过廓尔喀。在国家统一上,羌族是有贡献的。

近代以来的中国民族主义教育与民族团结知识,是造成此种本民族意象的背景之一。然而就此解释"羌不谋华",也可能失之浅薄。在前面我曾说明,"羌"自古以来便是华夏的一个西方"边缘",一个模糊的、移动的边缘。近代被称作"羌"的人群之所以能留驻在此模糊的族群边界上,便因为在历史上他们重未组成如吐蕃、西夏、南诏那样的王国。反过来说便是,组成吐蕃、西夏、南诏等王国的"羌",后来都自华夏心目中"羌"的范畴里被剔除。由于没有文字,他们也无法运用文字政治将一些社会记忆传播出去,成为更大范围人群的共同记忆,使之延续传递。也因此,羌族知识分子很自然地在中国历史记忆中,得到"羌不谋华"此一自我形象。

四、古老的华夏:大禹子孙

对于羌族知识分子来说,大禹不只是一个对汉族有贡献的羌族祖先,而有

更多、更重要的意义。他们认为，夏代是中国第一个朝代，而建立夏朝的大禹又是羌族，因此羌族必定是中华民族中的核心民族，或说是最古老的华夏。也因此，在当前羌族认同中，“大禹”被羌族知识分子集体回忆得最多，也引起很多的争议。

首先，我们必须回顾汉人历史记忆中，“大禹”与“羌”之间的关联。在战国至汉代，在部分华夏知识分子间，便有“禹西夷之人”或“禹生于西羌”的说法。战国思想家们以这社会历史记忆作为一种极端的例子，以说明圣人之所以为圣，在于其事功，而不在于其出生何处或出生于何种社会背景。至于“禹生于西羌”是否为历史事实，对他们而言并不重要。但对于汉晋时期居于蜀的华夏知识分子，这便非常重要了。由于乡土认同，他们开始认真地将大禹出生于蜀之“西羌”，建构为一“历史事实”。晋代常璩所著《华阳国志》中，对“禹生于西羌”有更详细的描述。据此书记载：汶山郡广柔地区有个地方称“石纽”，“夷人营其地，方百里，不敢居牧，有过逃其野中，不敢追，云畏禹神”[①]。这个地方，在更晚的文献中就成了禹母生大禹的“刳儿坪”。我们不清楚，晋代蜀地的“夷人”是否真的祭祀大禹。然而，上世纪前半叶，至少在较汉化的北川地区，由于被称为“蛮子”的村寨人群都自称“汉人”，所以他们也祭禹王庙。

晋代以来，大禹出生在汶山郡广柔（或石纽）此一历史记忆，不断地被处于西方华夏边缘的新华夏——蜀人所强调；他们共同祭祀当地的禹庙、大禹遗迹，并将这些写入地方志之中。值得注意的是，他们并非强调大禹是当地“蛮夷”的祖先，而是借着“大禹出生于此”，来洗刷本地的华夏边陲或“蛮夷之邦”特质。也就是说，近代之前“禹兴西羌”之华夏空间记忆是边地汉人宣称“华夏认同”的符号，也是被视为“蛮子”的人群借以遗忘本身非汉祖源的符号。在如此的历史记忆背景下，在上世纪初，整个汉代“汶山郡”可能包括的地方，如当今北川、汶川、茂县、理县等地，都有“刳儿坪”、“石纽”或大禹出生地之类的古迹。而所有

① 《华阳国志·蜀志》，顾广圻校注引刘昭《续汉书·郡国志》注。

流传大禹故事与大禹遗迹所在的地区，都是当地汉化程度较深的地区，也就是长久以来作为华夏政治与军事羁縻中心的各个旧县城附近。如，汶川地区之“禹迹”在旧县城绵篪附近；理县之“石纽”在清代县治以东的通化附近；北川的“禹穴沟”，在清代旧县城治城附近；茂县的禹乡村，在旧县城凤仪附近。这些旧县城，也是传统汉人在此边陲施行教化的中心。这些都说明，“大禹之迹”与当地汉人羁縻与教化活动有密切关系。

当“羌族”在民族识别与相关历史建构中得其民族生命，而各地许多过去已汉化并宣称是汉人的人群也被识别为或要求被识别为“羌族”之后，他们仍宣称自己是“大禹子孙”。只是此时在他们心目中，“大禹子孙”的含意已转变为“羌族”。一位北川小坝乡民说：

> 大禹，我实实在在说，前头几年我们的确不晓得，只知道有一个禹里沟。这是早就知道的。大禹治水，也是很早就知道的。现在通过宣传，大禹是羌族祖先比较清楚。但是我们跟汶川还有争论。

造成羌族此种历史记忆，除了上述历史记忆与族群背景之外，更重要的缘由是“羌族”被认为，因此也自认为是与汉族有密切且悠久历史血缘关系的民族。“大禹子孙”最符合这样的历史形象。以下这一则茂县黑虎沟人的口述，表达此一看法：

> 夏禹王，就是夏朝发展的根根，恐怕还是羌族。从历史看来，大禹治水。当时有水患，历史上有洪水滔天。暴雨一下，涨起来，水没有河道，最后夏禹王疏通河道。十三年中七次过家门而不入，所以说我们羌族人民对于建设国家是有贡献的。

对于大禹是羌族祖先，各地羌族知识分子都是同意的，但对于大禹究竟出生在何处，却有很多争议。如前所言，“禹生于汶山郡”这一记忆，使所有西方华夏边缘的汉人据点都有“大禹出生于此”的社会记忆。于是，在这些地方的居民普遍成为羌族后，大家便争论究竟大禹出生在何处。以下几则口述，表达各地

羌族知识分子不同的声音。首先是一位理县蒲溪沟人的说法：

> 说大禹，是羌族人都感到自豪。通化的石纽山，那儿还叫汶山寨，有些人说大禹是通化人。汶川人说大禹是汶川人；北川人说他是北川人。

理县通化的一位羌族知识分子指出，理县通化、北川与茂县都有“本地为大禹故里”的证据。他说：

> 通化山上一个石刻上写着，所以理县也在争。北川现在好像物证比较多；大禹纪念馆花了八十多万。茂县也有，车站下来一点就是禹乡村，他也有禹穴。

的确，目前在这争论中，较占上风的是北川。因此四川省府拨款兴建的“大禹纪念馆”，便建在北川治城。事实上，“大禹故里”之争还不只是在川西北的羌族地区；出身北川小坝乡的一位羌族知识分子告诉我，陕西也有一石泉县在争“大禹故里”之名。

> 这石泉县有些争论。陕西那一个石泉县，说是禹王生在陕西石泉县。我们这禹穴沟，禹是出生在我们这的；李太白还在这写了一个“禹穴”，这就北川争赢了，政府有些优待。以前江油是龙安府，考文武秀才北川要多录取两名，就是优待圣人生的地方。但是汶川现在还在争。

在这位北川知识分子口中，我们可以知道“大禹故里”不只为本地人带来足以自豪的乡土认同，也带来些实质利益。一位汶川羌族对此颇不以为然，他也深知“大禹故里”附带的好处。他说：

> 北川现在纯粹是吹的，他那儿既没有羌族，又没有羌语，又没有寨子。现在他吹起过后，绵阳专区就会给他钱。大禹是他们说起的，事实上，根本找不到像这边禹文化的痕迹。我们这儿除了大禹的痕迹外，端公所跳的舞步，经中央舞蹈专家鉴定是禹步舞。北川也没有。

由上引口述记忆，可以看出“大禹”在各地羌族中受重视的程度；也可以看

出，他们间对于“大禹出生地”的争论。羌族为大禹子孙，那么“大禹出生地”的羌族自然是大禹嫡传。因此这个争议，也就是攸关“谁是本民族核心”的争议。目前关于“大禹故里”的争论，主要在汶川与北川两地羌族知识分子之间。而这两地，是所有羌族地区中民众汉化程度最深的地区。相反地，大禹传说几乎完全不见于过去被认为是“生番”所居的地区，如茂县叠溪以北的牛尾巴（羌族），以西的小姓沟、松坪沟等地（羌族），或三龙以西的赤不苏（羌族）及大、小黑水地区（藏族）。

北川与汶川羌族知识分子的“大禹故里”之争，也表现一些我们所深信的“历史”之形成过程及其政治背景。这些年，北川县积极组织“大禹研究会”，召开全国性“大禹学术研讨会”，邀集学者鉴定“大禹故里”及有关地理古迹。如一位北川知识分子所说的：

> 大禹的遗迹在这儿有洗儿池、刳儿坪、采药亭。刳儿坪那山包包上一个人坐过的屁股的痕迹都有，这是禹母生大禹的地方。下来到洗儿池洗儿，在一个瀑布下头，石头终年是红的，所以看来水是红的。采药亭是附近的山上，这是大禹小时候随禹母采药歇息的地方。望崇山是鲧治水久久不归，禹母每天登上去望夫归的地方。关于这问题，哈尔滨医科大学的姒教授都来了。他，大禹的一百四十二代后裔，他在这也做了学术报告。另外浙江大禹死的地方，他们的专家也来这考察，也认为大禹出生在这地方。至于禹母生禹时是否真的会留下这么大一个屁股印，姒教授说，大抵古代伟人的事迹都不免带些神话色彩。于是就这样被大家认可了。关于大禹，大禹是最早的羌族。史书一直记载这是神禹故里，北川的人就是神禹的后代。全国的大禹研讨会都在北川开，每年一次。1991 年开第一次全国性的大禹研讨会，学术界的。现在都认可了，没得争了。他生在这里，治水在中原，死在绍兴那儿。他本身是古代的羌族。

凡此种种，为北川争得了“大禹故里”的正统地位。而北川之所以能积极进行此事，一方面由于北川属经济较富裕的绵阳地区，且为绵阳唯一有少数民族

聚居的地区，因此可得到较多的经济援助。再者，北川地区汉化得早且彻底，这意味着北川羌族知识分子比起其他地区羌族知识分子而言，更有能力掌握古汉文典籍资料的运用与诠释。如以下一位北川羌族知识分子的口述：

> 从古到今，历代文人名士都认可了大禹生在石泉：四川省石泉县（北川县），九龙山下石纽禹穴沟。现在里头还留有很多遗址。清朝乾隆年间，石泉的县令叫姜炳章，他写了一个《禹穴考》，就写了："石纽盘盘摩青天，刳儿坪上血石鲜，古传神禹降生此，至今溪水生红烟。"这对那个禹穴沟是一个真实的写照。在这以前呢，就是明代的文人杨升庵（杨慎），新都人，他的这个《禹王庙记》。宋代石泉的大夫计有功写的《禹庙记》。还有唐代大诗人李白手书的"禹穴"二字。这在以前有颜真卿篆刻的"禹穴"。

在言谈中，将各种汉文资料信手拈来，有此能力的知识分子，在北川之外的羌族中并不多见。有趣的是，清代石泉县令姜炳章以其卓越文采留下数篇歌颂大禹的诗文，其目的显然是"愿将花雨洗蛮风"[①]——以描述华夏圣兴之域，将北川塑造为文明教化之区。如今他留下的诗文，却成为强化"大禹为羌族祖先"的重要社会记忆之一。

北川羌族，尤其是北川新旧县城曲山、治城的羌族，特别热衷于以"大禹"来强调他们的羌族认同。目前羌族主要分布在岷江流域，唯独北川羌族在湔江流域。这个族群分布的地理边缘位置，加上深度汉化造成本土语言、文化尽失，使得北川羌族时时觉得自身远离本民族"核心"。因此，"大禹故里之争"不只是为了争取观光资源与文化建设经费而已，更重要的是争取本族群中的核心地位。北川在这场关于"过去"的战争中之所以得胜，以及这有关大禹故里"历史"的创造过程，是相当清楚的。运用大量经济与行政资源，组织学会，召开全国性大禹学术研讨会，出版支持北川为大禹故里的会议论文集，出版各种有关大禹的史

---

① "愿将花雨洗蛮风"为姜所作《白草歌》中之句。"花雨"一词是以佛说法诸天雨花赞叹之典故来影射文明教化。该文被收录于道光四川《石泉县志》卷一〇《艺文》。

料、录像带，建大禹纪念馆等等。我并非以此指责北川人。事实上，如果我们注意近现代许多“历史”的建构过程及其背后的政治因素，便知这并非是北川羌族的专擅，而是在国族主义或某种本土认同下人类社会的普遍现象。

五、过去很强大后来被打败的羌族

无论是在羌族知识分子或是村寨民众之中，最普遍的羌族历史记忆便是，羌族原来是很强大的民族，被打败后分散四方，一部分人就被赶到这山里来。以下是一位北川小坝乡人的说法：

> 我看了一些资料后，1991年我在茂汶出差，我问他们这羌族究竟是从哪来的。他们说，羌族是从青海来的。游牧、打仗，羌族人好战。打打打，就像忽必烈、成吉思汗一样，只顾打，不巩固阵地，于是打过的地方都被别人占了，回不去。羌族就消失得差不多了。所有少数民族：回、彝、藏、羌都是住在高山上、高原地区，汉族住得较好。

以上的记忆，显然得自于文字资料以及本地人的口耳相传。茂县赤不苏出身的一位羌族知识分子也说，他从学校里得到类似的历史记忆：

> 以前西南民院的那老师讲羌族的来历，我们觉得藏族人也多，汉族更多，为什么要讲羌族？他说，羌族以前很强、很好战。被打散了，就一部分到藏族地区，一部分到西南的彝族地区，都是羌族流浪到那，才改变了族别。另一部分就流窜到阿坝州的茂县、理县，就是现在的羌族。我们下课后，彝族的同学不安逸（注：不服气），藏族的同学也不安逸。羌族人那么一点，还说我们是羌族来的。我们还去问老师。老师说，书上就是这样说的。

这个历史记忆，显然是典范羌族史的“普及版”。由以上口述资料可知，透过学校教育以及羌族知识分子间的言谈，这种历史记忆不断地被传播、推广。但传播、推广此历史记忆的群体，更主要的是广大的羌族民众。不是被授予、告

知一个历史记忆，本地民众便一定会接受：他们听过许多关于本民族的过去，但对此"历史"特别津津乐道。因为在民族识别与划分之后，一个事实便是：羌族人口只有二十万，夹在人口由五六百万到十二亿的藏、彝、汉三大民族之间。在民族知识普及之后，许多"羌族"经常感到困惑的问题是：为何这个民族住在山上？为何这民族只有这一些人，且分散在各个山沟沟里？汉族学者从汉人历史记忆中建构的"羌族史"，对本地人而言，可以解答这个问题。其中，所有的人物与史事枝节都不重要，重要的历史记忆只是"羌族过去是个强大的民族"，借此他们可以强化本民族的自信心，而且"被打败而离散的羌族"，可解释目前羌族分散居住在各山、各沟此一现实。

更重要的是，"被打败而离散的羌族"此一记忆，不但让他们认为藏族、彝族与其他许多西南民族皆是羌人后裔，也让他们在更广大的世界中寻找、想像期望中的、足以为傲的羌族同胞。一位出身汶川龙溪的羌族知识分子，便曾在以下言谈中表达如此的民族自傲：

> 羌族在中国历史上的地位嘛，在炎黄以后形成华夏民族，羌族是重要的部分。形成许多部落后，争地盘。又因为没有统一的语言文字，没有团结起来，在战乱中引起其他民族的不满。他们就结起来与羌族作战，打了很多代，七八代。打分散了，云南、贵州、越南、缅甸、柬埔寨，听说都有羌族。

目前，在这样广泛的羌族想像中，他们常谈论一些传闻中逃到国外去的"羌族"；这些想像中的"羌族"在缅甸、菲律宾、欧洲等等地方。事实上，有些村寨民众将所有"山上的人"都当作是"尔玛"。因此当他们在一些书报上看到世界各地山区土著的介绍时，便认为那些人都是"尔玛"——羌族。

另外，近年来他们最常谈论的"逃到国外去的羌族"便是日本人。几乎所有羌族乡，所有深入山中的村寨中，都可以找到此种社会记忆。如一位北川青片的羌族民众所言：

> 日本人也有来北川这作研究……日本人认为他们的祖先很可能是羌

族，所以对羌族有兴趣。他们说，他们与彝族特别接近，彝族的祖先就追溯到羌族。

茂县赤不苏的一位羌族，也曾提及日本人到赤不苏作研究，以及日本人与羌族间的关系。他说：

我们那最近也听说过日本跟羌族的关系。他们说，日本有一个地方的人跟我们赤不苏的人说的是一样的话。还有日本人到我们那去调查，在找他们的祖先。现在学术界就断定了日本人是西南一支民族；彝族就认为日本人是他们的后代。现在很多人都说，我们的话像日本话一样。

一位理县蒲溪沟的民众，认为日本话与羌语很相似，他也提及日本学者到蒲溪来研究羌族。他说：

头几年还有日本人来研究，专来研究这事。日本那女的，端公老儿对那日本女人对话。很多话都很相像，都是一回事。他跟我摆过；火钳，日本说啥，我们说啥。日本对一些东西的喊法，跟我们很像。日本人都来研究了几次了。我们还有一种"阿得华"，只有老年人会说。"阿得华"，古老羌语，跟日本话就说得拢，现在的羌语说不拢。

松潘小姓沟的一位羌族民众，甚至认为所以有"羌族自治县"，也是羌族后裔日本人寻根而促成的。他对我说：

以前羌族最坏，见人就打，见人就杀。每个国家，世界每个国家见到羌族就打，见到羌族就杀。看到羌族的文字就丢在河里，所以现在我们没有文字。日本人跑远了。现在日本人讲话口音和我们羌族差不多。日本人来说："现在中国还有没有羌族，羌族断根了吗？"羌族没有断根。所以四年前茂汶成立自治县，所有国家来参加会议，纪念羌族。

以上青片、蒲溪沟、赤不苏、小姓沟，都是当前最偏远的羌族地区。这也显示这种社会记忆无远弗届。无论从语言、历史与文化来说，都没有充分证据可说明羌族与日本人有族源或文化上的密切关系。这样的历史记忆之形成，由以

上口述看来，部分因素可能是在与一些日本研究者、访客的接触中，本地人获得、解读或误读到如此讯息。但更重要的是，1980年代以来的某种社会情境，使得羌族民众乐于接受此讯息。这个社会情境便是：在改革开放后，中国各省区、各单位都在努力争取日资与中日合作，以开发各种经济与文化资源。各种经济、文化性质的日本访问团，常成为中国媒体与官方贵客。另外，在资本主义倾向的消费市场上，日本产品在中国成为现代科技神话的化身；日益依赖各种电器产品，并极力追求现代化的羌族民众，也深受此影响。在这样的社会情境下，自然羌族民众很乐于找到如此的“逃散的羌族”[①]。

在过去一篇有关“太伯奔吴”的论著中，我曾说明在族群中心主义（ethnocentrism）、不对等的族群文化互动关系与现实利益的考虑下，春秋时的华夏如何经由“寻回失落的祖先后裔”来接纳江南句吴的人，以及句吴的领导家族如何经由“寻回被遗忘的祖先”而改变其土著认同[②]。在羌族的例子里，他们努力“寻找失散的羌族后裔”，同样是在某种族群中心主义心态之下。但这并不是一种优势族群的扩张性我族历史想像。相反地，这是一种住在山中的少数民族对于自身的孤立与人口劣势感到不安与自惭而期以“世界到处都有我们羌族”来自我满足。

六、流传羌族中的两种神话传说

以上羌族的口述记忆，其中多少皆夹杂着中原历史或野史中的人物与事件，也穿插许多中原的时间、地理名称。这些记忆的主轴，都在于说明羌族与汉族的本质或两者间的关系。羌族中也普遍流传另一些“过去”，它们与汉文化关系不深或根本没有关系。在本地，它们被完全视为“神话传说”——以本地汉话

① 此社会历史记忆不只是传布在羌族之中。据许多中国西南民族田野研究者告诉我，“与日本人同一根根”之说，也流传在畲、苗、傜、彝、景颇、纳西等民族之中。

② 王明珂：《华夏边缘：历史记忆与群族认同》，页255—287。

来说，便是“条”或“壳子”；述说这些，便是“摆条”或“吹壳子”。以下我将介绍两则这样的神话传说。

伏羲姊妹制人烟

第一则是“两姊妹成婚”或“伏羲姊妹制人烟”故事。以下是松潘小姓沟一位羌族老人说的故事：

> “东巴协日”一个菩萨，他管人间。我们活在他的地球上。伏羲姊妹（按：姊妹即兄妹）制人烟，是这样产生人。这故事汉族有汉族的说法，民族有民族的说法。民族说，伏羲姊妹制人烟。铁腐朽了，海子从地下浮上来。两姊妹在耕地；姐姐会听鸦鹊。一个鸦鹊在叫：“你赶快把牛杀了，人蹬到牛皮子口袋里去。”鸦鹊这样说：“动作快一点。”一下子，洪水滔天，牛皮子口袋浮来浮去，浮在高山上。地上人一个都没有。今天晚上放九个月亮，不得行。明天放九个太阳，水就消下去了。两姊妹就在山上，一看，人都没了。姐姐出了点子：“就只有我们两个人了。就拿一个手磨子。男放左、女放右，如果活得成人，你放你的，我放我的，如果牢起，我们就做人种；如果没有就算了。”后来牢起了。就生了一个血团团。这下子，弟弟哥就剁了到处甩。第二天到处都是人烟。

北川青片乡的一位老人也曾告诉我，这两姊妹成婚的“造人”故事。他说：

> 关于造人的故事，我们那说曾经有两姊妹，结为夫妻。两人商议用手磨子，从山上放下去，合在一起就结合。后来他们生了一个血团团。把它剁碎到处撒，于是到处都有人了。天上一个女子下凡，我们这喊“母姐”，茂县喊“木姐珠”。这是我小时候听说的。她跟一个人不像人、猴不像猴的结合在一起。这儿就有人了。

对于人类的来源或本地各沟人群的来源，茂县永和沟的一个老人也说：

> 人是咋个来的？他们说是伏羲姊妹制人烟。相当有技术的制下来的。

人又要说话，又要骂人、打捶（按：打架），是制得好。推豆腐的手磨子，背到山上滚下来。如果两个磨子合起来，就可以成亲。后来真的合在一起了。就成婚，生了一个肉团团。他们用刀子把它划开，爬到高山上，对每个沟沟，这甩一团，那甩一团。第二天这也冒烟烟，那也冒烟烟。这是我听到说人根是这样来的。

我认为这个"造人"的故事，其重点不在以共同来源凝聚一群人；相反地，它诠释为何有散居各地的村寨人群。这个故事流传得相当广。所有的羌族地区，由相当汉化的北川到深度藏化的松潘，都流传着，内容也大同小异。然而，到了黑水地区，这个传说便少有人知了。嘉绒藏族与草地藏族中，似乎也不流行说这一类的故事。虽然我还未做过全面调查，根据我看过的资料及一些少数民族与田野调查者的说法，这个故事广泛流传在许多中国西南民族之中[①]。在当前中国民族分类下，羌族是"西南民族"最西北边缘的一群人，而这个传说似乎也流传到此为止。或许可以说，"伏犠姊妹制人烟"传说是较汉化的中国西南各族群的一个共同记忆。

木姐珠与斗安珠

第二则故事是"木姐珠与斗安珠"。这是述说一个天上的仙女，如何与一个地上的猴子成婚，并为人类带来五谷与牲畜的故事。以下是一位汶川绵篪羌族所述：

关于人的来源，最早的主要是在端公唱词中，它其中有一段木姐唱词。这唱词就是：还愿、祭天、打太平保护都要唱这一段。它的内容是说，天上的仙女到人间来洗麻布，以前的神仙跟我们羌族一样穿麻布衣服。凡间一个猴子躲在旁边看。她们把手腕上的金银箍箍拿下来，搁在旁边。猴子就

① 在较南方的各族群中，故事大多是说两兄妹躲在"葫芦"里逃过大洪水。

> 把首饰挂在杨柳树高头。仙女洗完了衣服，找不到首饰，后来发现在水里头，就过(按：过即用)手去捞。看得见，捞不到。猴子躲在一边笑，说：我知道首饰在哪里。仙女怕掉了首饰回去受责罚，就说，你拿给我吧。猴子说可以，但有些条件。第一，你要带我到天上去耍(按：耍即玩乐)，第二你要许配给我。仙女答应了……这是最重要的唱词。他们生下的小孩就是羌族。

经文说道，这人猴通过种种试炼后，终于与这位仙女，天神木比塔的小女儿成婚。婚后，两人来到凡间生儿育女，同时也带来了作物与家畜。木比塔，在许多村寨居民的观念里，也就是玉皇。那个凡间的猴子，有些人说就是“孙悟空”。但有些人说，他是半人半猴，或者只说是一个凡人。这个故事原来流传有多广，并不太清楚。目前在理县、汶川一带村寨之中，还有不少村民知道这故事。茂县西路(岷江西岸各支流)各沟的村寨民众，则大多没听过这故事。松潘一带村寨中的羌族，也没听过这故事。1980 年代以来，在羌族文化的本土研究风潮下，“木姐珠与斗安珠”被采集、翻译，并以汉文出现在各种“羌族民间故事集”与“羌族文学”等出版物之中。于是，反倒是各县城中的羌族知识分子，透过阅读汉文书籍与彼此的谈论，对这故事皆耳熟能详。对羌族知识分子而言，这故事诠释“羌族”的由来以及本地农牧资源(五谷、牲畜)的由来——这是它受到重视的主要原因。

虽然茂县、松潘等地羌族很少听过“木姐珠与斗安珠”故事，但“人是猴子变来的”，却在村寨民众间是个普遍的看法。有人也说，人是猴子和一位仙女所生的。我们很难肯定，这是现代“人类进化”知识所造成的印象。因为愈往西、往北去，如在黑水藏族与热务藏族中，这样的说法就愈普遍；然而以汉文与国家教育所传播的现代知识，却是由东向西递减。我们知道，古代汉文文献《北史》中便称党项羌、宕昌、白狼等为猕猴种。藏族文书《西藏王统记》、《贤者喜宴》等书中，也有祖先为猕猴与岩魔女所生的传说。直到当代，藏族知识分子在藏族起源的争论上，仍经常以“猕猴种”之说，来反对“羌族说”。由“人是猴子变来的”

这说法愈往西去愈流行，以及前面我曾说明，羌族地区之“藏文化”成分由东往西渐增，我认为羌族“木姐珠与斗安珠”故事代表由西方藏区传来的一种“我族起源传说”，这也是此种“猕猴生人”传说流布的东方边缘。

无论如何，在现代羌族认同中，“木姐珠与斗安珠”故事主轴并不是“猴子变人”，而是羌族天神“木比塔”。这位“天神”，如前所言，在许多村寨百姓心目中一直是“玉皇”。然而在20世纪前20年，英籍传教士陶伦士曾告诉本地人，“木比塔”便是《圣经》中的“上帝”；以色列人(或犹太人)的一支后裔，也就是羌民的祖先，将“上帝”信仰带来东方[①]。目前，在羌族知识分子心目中，“木比塔”已完完全全是整个羌族的神，但东南部村寨民众仍普遍认为这便是“玉皇”，而西北部如松潘小姓沟、茂县牛尾巴等地村寨民众则对此一无所知。当然，早已没有人认为“木比塔”是基督教的上帝了。

“伏羲姊妹制人烟”与“木姐珠与斗安珠”，这两种传说为“人类起源”神话的一部分。“伏羲姊妹制人烟”中的“兄妹成亲做人”主题，流传在大西南地区，岷江上游是其分布之北界。“木姐珠与斗安珠”中的“猴子变人”主题，则流传在青藏高原及其边缘地区，岷江上游是其东界。在这两则传说中，又有伏羲、玉皇等汉人古圣神明概念，显示这也是汉文化西方边缘的产物。因而由“伏羲姊妹制人烟”与“木姐珠与斗安珠”这两则流传本地的故事，可见岷江上游村寨人群文化的混杂性和其所居之多重边缘位置——他们处在藏文化圈边缘、汉文化圈边缘以及混糅多种文化之西南土著文化边缘。

七、羌族认同及其本土历史记忆

在本章中，我先尝试说明羌族认同的形成过程。关于这一点，我们很难说本土羌族认同自何时开始出现。这是一个过程，在此过程中，愈来愈多的人知

① 请参阅本书第五章与第九章，陶伦士对羌民历史与文化的见解，在此两章中有详细的介绍。

道本族群叫“羌族”，愈来愈多的人知道当前羌族的范围，以及愈来愈多的人愿将自己登记为羌族。此过程或有更早的渊源，但主要的变化大约从 20 世纪初，直到 1980 年代。以上的口述记录，都是我在 1995—2002 年之间搜集的，它们表现羌族认同形成后之社会记忆。然而有些老年人说，他们小时候就知道“我们这个民族”，尽管他们也说当时没听过“羌族”这名称。我们可以仔细体会以下这一位茂县三龙沟老人的说法：

> 大禹，我们房子尖尖上一个缺缺上面一个白石头，就是祭大禹的。以前那石头上是有鱼尾的形状。那说，羌族落难，是在哪里？那时候要被灭掉时，天神下了一个冰山，就把大朝（按：指中原王朝）隔到了。跨了些白石头，就把大朝隔了，跨了一个白石山。祭大禹跟白石头就是这样……这是老年人讲的，用汉话讲。那些老人讲，是有一个秩序的；说大禹在茂汶县石鼓、南兴这出生的。以前羌族要拢（按：拢，达到之意）灌县地头，灌县以上就是羌族的故乡。那时不知道羌族。羌族是解放后才说羌族、藏族。大禹说是“日麦”的能人。

这一段口述记忆，可说是周仓背石塞雁门、大禹、天神、白石与“英雄征历传说”等主题的混合记忆。它也显示，在“羌族”尚未成为我族称号前，已出现一个超越村寨与沟中“尔玛”认同的“大尔玛”概念（一般所称的“尔玛”，在三龙土语中作“日麦”）。许多讲述“羌戈大战故事”的老人们都说，打败戈人的“借”、“热”或“智拿”，在战胜后便成了“尔玛”。在这位三龙沟老人的“大尔玛”历史意识中，大禹已成了本族的伟大祖先，灌县则是本族最强大时的地理极限。这些也就是我在本章分析端公经文所见的岷江上游“羌民”地区早期的“我族”意识，一个在地理空间与文化上都倾向于“汉”的我族意识。由此亦可见罗世泽版本的《羌戈大战》及其民族地理注释和“羌族为大禹子孙”等社会记忆，并非只是 1980 年代羌族认同下的我族想像。由端公唱词和这一段三龙老人的口述记忆中，我们都可以知道，这样的我族想像在 20 世纪前半叶或更早便已在形成之中。

1980 年代以来，羌族知识分子通过历史、文化论述的羌族本质建构，似乎沿

着两条道路进行：一是强调大禹子孙与大禹文化的“古老华夏”羌族建构；二是强调天神木比塔、祭山神、白石崇拜、“木姐珠与斗安珠”等非汉本土特色的“少数民族”羌族建构。在前一条路线上，热心的知识分子主要是较汉化地区或城镇的老一辈羌族退休公教职工。在后一条路线上，热心推动者主要是来自村寨的中年辈现职民族干部或教师。前一路线，便是我在本章开始时所提及的20世纪上半叶，本地以“灌县”为我族空间边缘，以“借”或“热”为族群自称的我族想像之延续。推动者为退休的老公教干部，也与过去的“端公”一样，具有阅读汉文古籍的能力；所以事实上，汉文古籍知识是他们建构本族认同的主要素材。后一路线则是1980年代以来在国家少数民族区域自治行政空间下，以“尔玛”为本族自称，并强调有别于汉的少数民族历史文化建构。推动者之现职民族干部或教师，大多来自偏远山区村寨。他们约在1960—1970年代受国家培育，因而获得一些语言学、民族学、历史学的典范化、普及化知识。他们由外来民族调查者的羌族语言、历史、文化描述中认识“羌族”，他们也在偏远山区村寨中找寻有别于汉、藏的特有羌族文化。因而，从某一角度来说，他们延续20世纪上半叶以来“少数民族化”之羌族建构。此两条路线，“古老的华夏”与“少数民族”，或并行或交叠但并不相斥。此两种羌族知识分子，也并非截然划分，在同一人身上常有此两种特质。

这两条路线的本土历史文化建构，塑造了当今羌族及其族群本质。虽居于汉藏边缘，他们不只是消极接受由各种文化核心传来的“历史”，他们也选择、修饰这些外来知识，以与自身原有的记忆相结合。以上羌族社会历史记忆中所呈现的愚笨的蛮子、汉族的拯救者与守护者、最古老的华夏（大禹子孙）、过去很强大后来被打败的羌族等本族历史形象，表现他们作为边缘少数民族的许多无奈、卑屈，以及期望与骄傲。借此他们接受自身边缘弱势者的形象，同时塑造一些值得自负的我族形象；他们将自身建构为少数民族，同时强调此“少数”为“多数”的一部分，且比后者更古老。以上这些现象，不只是见于羌族，也见与彝族、

纳西族等中国西南民族之中[①]。

羌族不仅是本土历史的创造者，他们也是历史的创造物。在本书第六章中，我曾说明这个华夏边缘的历史。在这个历史中，“羌人”一直是华夏与其西方边缘人群间动态关系之产物。因而当华夏主体成为近现代之“汉民族”时，新的华夏边缘“羌族”也随之产生。历史上的“羌”是一个汉与非汉之间模糊的华夏边缘。在此历史中被创造的羌族，特别是其中的“知识分子”，也因此蕴含了多元的历史与文化建构力。

许多熟悉典范历史的读者，习知“历史”与“神话传说”区分的读者，或认为本章所提及的羌族“本土历史”只是一些地方传说与神话，它们中历史事实的成分很少。事实的确如此。然而在羌族认同下“本土历史”之虚构性，也见于其他国族或民族认同下的“典范历史”之中。此羌族“本土历史”建构过程中所涉及的内外群体权力关系，也一如我们在当代较“学术性的”历史建构中所见。因而与其分辨何者较真实，何者较具“学术性”，我们不如认真思考人类各种社会认同的本质，以及认同与社会记忆间的关系，特别是社会记忆中与群体认同关系最密切的“历史”——人们对“过去”的记忆与叙事。对“历史”采取广义的理解，可以有助于我们了解“历史”如何在一个社会特有的“历史心性”下被建构，以及历史与社会现实如何强化或改变人们的历史心性和历史记忆。

---

① 如彝族刘尧汉等人有关彝族文化的研究，可与羌族之大禹文化研究相比拟，代表“古老华夏”或“比华夏更古老”之我族建构路线。我们也见到一些彝族知识分子，在另一路线上寻找、建构与强调彝族“非汉少数民族文化”之努力。这也见证中国西南少数民族的一普遍特质，“汉”与“非汉”在此难以作截然划分。



文化篇

导　言

羌族文化也是历史学者、考古学者与民族学者感兴趣的主题。历史学者与考古学者由文献与遗物中，探索古代羌族文化面貌。民族学者则在田野调查中，观察与描述当代羌族文化。部分学者更结合历史、考古与当前民族学资料，说明羌族文化的历史延续性，以此证明此民族实体在历史上的存在。在其间，"文化"对于许多学者而言有多种意义。"文化"呈现一群人的社会发展阶段，这是演化论观点。"文化"流露一群人的迁徙，或某种精神或物质性人为创作的空间传播，这是传播论观点。"文化"又显示一个人类社会的内部秩序，这是结构功能主义观点。在国族主义下，透过这些不同观点之论述，近代学者有关羌族文化的研究建构了一个在社会发展上劣于华夏的、在历史上不断被击败而迁徙的、当前仍借其"民族文化传统"以维系其社会特殊性的羌族。在另一方面，"民族文化传统"不仅是学者探索、争辩的对象，也是当前羌族（特别是知识分子）所信赖与自豪，以及不断被他们修饰与创新的文化符号。

上述这些"学术的"、外来者的和本土的文化建构，在近二十年来受到新一代学者的重视。在后现代主义学术潮流中，"民族文化传统"被认为是新的建构

与发明。学者在世界众多例子中发现，许多“传统”并非真的很古老，而是在近代国族主义下，被人们集体建构以凝聚国族的“创新发明”(invention)。如此论述，与“想像的国族群体”论述是一体两面。当代国族或国族之下的民族，是近代国族主义者的集体想像产物；强化此群体想像及凝聚其成员认同的，则是共同的“传统文化”与“历史”。这一方面的研究，让长期惑于“国族主义”与民族情感的历史与文化研究有了新的面貌，更让学者们对于“历史”与“文化”有了新看法。然而，此国族(或民族)形成之“想像创造论”亦有其不足之处。在历史方面，这是一种“近代主义”，强调近代变迁而忽略“近代”在长期历史上的意义，也因此忽略了历史的延续性。在文化方面，“传统创造论”着重于分析、呈现人们所宣称的“传统文化”之近代创构，而忽略近代文化建构实乃一长程文化过程的一部分，因此也忽略了推动此文化建构过程的历史与社会情境。

在本书历史篇中，我已说明“羌”在历史上的延续与变迁和相关的历史记忆与历史事实。在“文化篇”这一部分，我将探讨一些与历史或“历史”有关的羌族文化问题，我认为，“历史”与“文化”都是一些历史与社会本相(reality)的表征(representations)。在本书中，此种历史与社会本相，便是在历史上延续与变迁的古华夏边缘，及其所蕴含的各层次族群、阶级、性别与地域人群关系。

首先，在第九章中，我将说明中国文献与考古所见之古代“羌人”文化面貌，以及20世纪前半叶民族学者所描述的岷江上游羌民文化。我们不一定能“重建”古代羌人的文化面貌，然而却可能在学者对“羌文化”的描述与探索中，分析“描述者”(如范晔、姜炳章、陶伦士、胡鉴民等人)在描述“他者”时的特殊兴趣与偏见，以了解这些描述者自身的族群与文化认同。我们也可以观察，在描述者与被描述者间的经济、政治与文化权力差距下，人们(描述者)对他者(被描述者)“文化”之贬抑、污化，及对自身文化的夸耀、如何造成他者之文化模仿与攀附。这些文化过程，曾造成了以“羌”表述的华夏边缘之变迁。

羌族文化，不只是由文化权力核心之“描述者”对“他者”之文化描述来界定，更经由本地人自身的文化建构来完成。在第十章中，我将介绍当代羌族传

统文化的本土建构背景与过程。这不只是涉及一个“民族”如何建构他们自己的文化，更涉及各层次的族群、阶级、城乡、地域人群间之区分以及在造成并强化这些区分的不对等权力关系下，人们对“我族文化”的夸耀、选择、争论与界定。

无论是古代华夏对“羌”文化的描述，或是被称为“羌”的人群之文化表征，或当代羌族的文化建构，“文化”都不只是一些客观的、结构性的或在历史时间中绵延不变的生活习俗。它们是透过文字、口述、身体与各种物象的“展演”，被人们践行、观看、批评、模仿、夸耀与修饰，以强化或改变各种社会认同与区分。游移在各种社会认同与区分之利害抉择中的个人，也经常因此改变其文化表征、展演，并改变文化表征对自身与他者而言之指涉意义。所有这些过程，并非经常发生在文化、族群、地理与社会距离遥远的群体间，而是发生在较亲近或常有接触的群体之间。人群间相互的文化歧视、夸耀与攀附，在这些地区形成一个模糊的古华夏边缘——在此，谁是“汉”、谁是“蛮夷”或“少数民族”？以及何者是“汉文化”或“土著文化”，都是模糊与经常被争辩的。就是这些发生在小地域间、亲近人群间的微观文化过程，造成我所称的华夏边缘变迁。因此当代羌族文化形成的近代过程，只是一个更长远历史过程的一部分，在此长远历史过程中，延续的是一个多层次的核心与边缘人群关系。

第九章　古羌人文化:事实、叙事与展演

在田野研究中,一位社会人类学者如何观察、解读他所研究的人群社会,也就说明了他对"文化"的理解态度。对研究古代人群社会的历史学者而言,如何阅读历史文献与考古资料,同样表现学者对于人类社会"文化"的看法。因此在这一章,分析有关羌族的一些考古与文献材料之前,我先说明自己将如何看待这些借以探索"过去"的素材,同时也表达我对"民族文化"的见解。

古代文献中有许多对"四方蛮夷"之奇风异俗描述,我们可以从三个不同的角度来阅读、分析这些文献记录。首先,事实(facts):它们反映被描述者(非华夏)客观的生活习俗与文化表征。其次,叙事(narratives):它们反映描述者(华夏)因自身的文化与认同特质,而产生的对异文化之主观描述与偏见。第三,展演(performance):此种叙事(无论是否真实)被个人或社会刻意展示、演出,被华夏与非华夏阅读、评论,而成为一种动态的社会记忆,因而在文化的污化(对于异族文化)、夸耀(对于我族文化)与模仿(弱势者对于优势者)等展演行动下,进行华夏化过程(非华夏成为华夏的过程)。这三种对文献的阅读与分析角度,也反映人类学文化研究的几种不同旨趣——客观文化描述及溯源;文化描述所

反映之土著(包括人类学者)观点及其社会意义,以及权力关系下的文化展演与相关文化过程。

在考古遗存方面,同样地,首先它们可能反映古代某人群客观的生活习俗与文化表征。在此"事实"层面,我们可以借考古遗存,了解当时人的物质文化与生活习俗;或者,新一代考古学者将"遗存"视为在某种文化认同与行为过程下的残遗物(residues)或刻意存留物。因此借考古遗存所得知的是,古人的行为过程及其主观的文化偏好。其次,在"叙事"层面,一古代"民族文化"的考古遗存及其诠释,是当代考古学者在某种历史记忆与文化认同下的刻意设计发掘与建构。由此"民族文化"的考古发现与诠释中,除了"过去的事实"之外,我们得以分析考古学者个人与其所属社会的文化认同。最后在"展演"层面,考古遗存被发掘、诠释与展示,它们被社会认同与区分体系中不同的社会人群观看,并得到各种新诠释与争论,我们可借此了解人们如何透过"物"及其所指涉的"过去",来建构我群(或他群)的本质及各种核心与边缘区分。

一、社会记忆中的古羌人文化

在典范的羌族史研究中,学者将"羌族"视为在历史中绵延的民族实体。因此某些"文化特征",特别是能贯联古今的文化特征,如火葬、白石崇拜、邛笼(石碉楼)、牧羊以及与羊相关的宗教信仰等等,都被视为典型的羌族文化。学者们认为,这些文化特征在历史中的绵延,显示出一个民族在历史上的绵延。其空间分布及变迁,也代表一个民族的空间分布及其迁徙、变迁。

由文字的构成来说,无疑,"羌"这个字由"羊"与"人"两部分构成。东汉许慎《说文解字》中称:"羌,西戎羊种。"同时代应劭所著《风俗通义》中也称:"羌本西戎卑贱者也,主牧羊,故羌字从羊、人,因以为号。"我们知道,在商代"羌"这个字就被用来称一些西方晋、陕、豫之交的人群。战国思想家也以"氐羌"来称陇西或其更西方的人群。因此,汉代学者以西方"牧羊人"来理解"羌",只是延续

一个自商代以来的西方异族概念。在经济生态、宗教信仰或族源传说上可能与羊有关的西方人群,在东方商人眼中是异类,因而造出这个"羌"字来称呼他们。然而这并不表示所有西方牧羊的,或其信仰、族源传说与羊有关的人群,便都是同一民族。无论如何,"羌"是商人与后来的华夏对异人群的称号。

由考古资料来看,齐家文化之后,在青海东部及邻近陕甘一带,一种依赖牧羊的经济方式迅速传播。公元前 1700 至前 600 年的辛店与卡约文化遗存中,大量羊骨取代了猪骨,显示此种人类经济生态上的变迁。汉代河湟西羌的牧羊业,是他们游牧经济的一部分。这在中国文献上有很多相关记载。许多学者将寺洼文化、辛店文化、卡约文化、火烧沟类型文化等遗存,甚至更早的齐家文化遗存,都当作是古羌人遗存。但值得注意的是,汉代河湟西羌的遗存在考古学上几乎是一片空白。我们知道,游牧经济中的人类活动,常在地表只留下少而浅的遗痕,这可以解释为何汉代河湟西羌的遗存没有被发现。同时这也说明,汉代西羌的游牧经济与有农具、居址的齐家、辛店和寺洼文化先民之经济生活有相当差距。以经济生活来说,辛店、寺洼先民与汉代西羌之间不但缺乏延续性,相反地,辛店、寺洼文化的结束,以及汉代西羌考古上的空白,显示约在公元前 600 年前后甘青地区古人群在经济生活上有重大变迁。农具、猪骨与居址皆罕见的卡约文化,他们的经济生产方式可能与汉代西羌类似。卡约文化只有墓葬遗存,也就是说,只要此墓葬习俗改变,卡约文化人群后裔的文化遗存便很容易在考古学上消失。

学者常强调当代羌族的牧羊业以及羊在他们日常生活中的重要性,来说明羌族是古代"西戎牧羊人"的后裔。当前岷江上游的羌族虽然也普遍养羊,但一般而言,羊在其经济生业中并不十分重要。他们不是游牧人群,他们的主要经济生产方式为农业。主要的家庭人力和最好的土地资源,都用在农业上。在农余,青壮男子出外打工、采药也是经济来源之一。以牧业来说,放养在高山上的马与牦牛,才是一个家庭牧业收入的主要来源。是否养羊,或养多少羊,在于一个家庭中是否有多余的人力,特别是小孩与老人(详见本书第二章)。

有些学者以与“羊”有关的宗教信仰，来强调古今羌族之民族延续性①。此说认为周代的姜姓族——羌族的一支——有“大岳”崇拜，这是一种羊神信仰。今日羌族宗教中，也有许多与羊有关的用具与活动，如端公作法用的“羊皮鼓”，以及杀羊献祭等习俗。然而在羌族中，羊只是向山神或天神还愿的祭品，“羊”本身在当地文化中并没有任何神性象征。总而言之，羊普遍存在于各种人类经济生态中，也被普遍用于各种宗教活动与日常生活里。如果不论“表征”(羊)所依附的“情境”，而只以“表征”间的相似性来说明一文化人群的范围及其历史延续性是不恰当的。

关于火葬习俗，早在战国时期人们便注意到西方有些人群是行火葬的。《吕氏春秋》与《荀子》中记载西方有“氐羌”，据载，这种人被掳获时，他们不担忧自己成为俘虏，只担心死去无法行火葬。《列子》中则称此行火葬之人群为秦之西的义渠之国。以上这些“氐羌”或“义渠”，以战国时期的地理及异族概念来说，大约是在陇西至洮河流域，或至宁夏固原一带。在考古学上，学者也在寺洼文化遗存中发现有火葬习俗，因而认为此发现“增强了寺洼文化与氐羌民族的关系”②。但火葬并不是寺洼文化先民唯一的葬俗，在另一方面，青海东部被认为是羌人遗存的辛店、卡约文化中，都没有发现火葬习俗。

对于行土葬并崇尚慎终追远的古代华夏来说，火焚亲人遗体是大逆人伦的事。在他们眼中，此也印证了“蛮夷”之蛮夷性。因此如果某些非汉土著普遍有火葬的习俗，华夏应不会忽略对此“异类文化”的描述。汉代活跃在河湟地区的西羌，《后汉书·西羌传》对他们的社会与习俗有许多记载，然而并没有提到“火葬”。魏晋南北朝时，活动在陇西至洮河一带的宕昌羌，是否有火葬之俗也相当可疑。中国文献描述宕昌羌的习俗，也未提及“火葬”。《旧唐书·党项传》称，党项“死则焚尸，名为火葬”。后来重修的《新唐书》，对于党项文化习俗的描述沿袭前书，但将此句删除，这有可能是《新唐书》作者们基于其认知所做的修改。

---

① [日]白川静:《羌族考》,《甲骨金文学论丛》九集，昭和33年(1958年)。

② 夏鼐:《临洮寺洼山发掘记》,《中国考古学报》1949年第4期，页71—133。

无论如何，所谓“党项羌”实包括党项此一政治势力下的许多族群部落。此广大人群之地方族群间、各社会阶层间，都可能有不同的葬法，包括土葬、火葬、水葬与天葬[①]。

在岷江上游地区，汉晋时期便有土著行火葬的记载。《后汉书·南蛮西南夷列传》中称当时的冉駹夷：“贵妇人、党母族，死则烧其尸。”半个世纪之前或更早，岷江上游“羌民”及北川“青片、白草番”也普遍流行火葬。每个村寨都有本村寨的火坟；在较汉化地区，则各汉姓家族分别有本家族的火坟[②]。我们很难断定，此羌族火葬习俗与战国时氐羌之火葬是否有直接关联。至少，学者普遍认为代表春秋战国时期南迁之古羌人遗存，也就是岷江上游的“石棺葬文化”，此一当地古文化人群主要是葬于石棺的。被认为是南迁“氐羌系民族”之一的“嘉良夷”，也是今日羌族近邻嘉绒藏族（旧称西番）之前身；《隋书》对其葬俗的描述显示，至少嘉良夷社会上层流行的是土葬。无论如何，近代岷江上游与北川村寨民众的火葬习俗，有可能直接沿承汉晋时期同一地区“冉駹”的旧习，也可能受唐代以来逐渐东进的吐蕃及其佛教文化影响。信奉藏传佛教并与今之羌族比邻或错居的嘉绒藏族，近代以来行火葬、天葬或水葬。火葬是几种葬法中最普遍的，近代羌族之火葬习俗可能与此有关。

在羌族的“白石崇拜”方面，近代以前古代文献从未提及羌人有此宗教习俗。学者将之视为一种羌族文化传统，是由于近现代羌族在屋顶上放置白石以象征各种神，流传的“羌戈大战故事”中又有羌族借着白石打败敌人之情节。基于此，相关的文化特征在考古遗存上被学者寻找出来。岷江上游的石棺葬遗存中，学者发现当时人有在墓葬中放置白石的习俗。此习俗更被上溯至临洮寺洼文化墓葬中的“砾石”[③]。因而“白石崇拜”被建构成一种羌族文化传统，印证羌

---

① 汤开建：《党项风俗述略》，《西北民族研究》试刊号，1986，页285—287。

② 道光《茂州志》卷一，《风俗》；《石泉县志》卷二《风俗》。

③ 沈仲常：《从考古资料看羌族的白石崇拜遗俗》，《考古与文物》1982年第6期，页59—61。冉光荣等：《羌族史》，页206。

族南迁此一“历史事实”，在这些研究与论述中，常被学者忽略了。首先，当代有在屋上置白石习俗的人群与羌族并不完全重叠，部分嘉绒藏族与黑水藏族也有此习俗，而在部分羌族中却无此习俗。其次，在寺洼文化与石棺葬文化中，均只有部分墓葬有“白石”或“砾石”。第三，当代羌族将代表各种神的白石置于住家墙上或屋顶上，这与古代寺洼文化及石棺葬人群在墓葬中置石头是不一样的，更何况我们不知道，上述考古墓葬遗存中的石头，对行此葬俗的人来说有何种意义。

无论如何，虽然由西周至近代，在新疆、青海、甘肃、四川等地曾出现火葬，以及与羊有关的经济与宗教活动，或与白石或砾石有关的宗教和墓葬习俗，表现在文献、考古遗存与口述记忆之中。然而这些只说明了被华夏或汉人视为“羌”的人群或曾有过这些文化与习俗，但我们无法以这些客观文化现象，来证明历史上“羌族”的存在与延续。更何况，这些客观文化现象在时间、空间分布上常有断裂，也就是说，并非所有地区、任何时代的“羌人”都有这些习俗。即使在古代文献记载中，有些关于“羌人”的文化习俗较普遍，它们所反映的是一种生态性的或文化生态性的人群文化共性及其延续。譬如，“牧羊”在整个青藏高原及其东缘地区的人类经济生态上都有其重要性，也因此产生了许多与羊有关的宗教习俗。又如，古代文献常称羌人各部落无法统合，或无法产生一统各部的君王[①]。这显示在特定环境与经济生态下，青藏高原东缘各农业与游牧人群的“分片式社会结构”(segmentary structure)。这是历史上被华夏称作“羌”的西方人群的一种政治与社会文化共同特质，然而此“共性”并不足以证明他们有统一的、延续性的我族认同。

关于岷江上游高山纵谷地区，早在公元5世纪的《后汉书·南蛮西南夷列传》中，作者描述当地“冉駹夷”之生活及文化习俗有下列要点：族群部落繁多；社会上层人物通汉文；土著冬则入蜀为佣；行火葬；住石砌的房子并有石碉楼(邛笼)；种麦，养牦牛、马与羊，出产药材等等。这些都与近现代羌族没有多大

---

① 如《后汉书·西羌传》称其“无相长一”；《新唐书·党项传》称党项各部“不能相统”；或如《隋书·附国传》，称当地人群中“无大君长”。

差别。是否这个文献证明一个历史事实：至少由古代岷江上游的"冉駹夷"到今日之当地羌族，是一个在历史上延续的民族？我认为此古代文献与近现代民族志资料所显示的"历史事实"与"历史延续性"，仍在于一种人群经济生态、社会结构，与相关汉与非汉关系的延续。此种历史延续性，经由一复杂的近代过程后，才造成今日建立在主观认同上的羌族。

二、古华夏对羌文化的描述

我们可以由另一个角度——汉人对异文化的观察、描述与展演——来看汉人文献对"羌人"社会与文化的记载。我曾说明，以"羌"这个异族概念为代表的华夏西方族群边缘，到了东汉魏晋时期向西扩张至华夏的生态边缘。这也解释了为何青藏高原东缘的人群，当时都被汉人称作"羌"。由此角度看来，这些人群之所以成为"羌"，一方面因他们生存于特殊的环境生态中，而有一些经济与社会特质；另一方面汉人观察到这些特质，刻意描绘这些特质，而将这些"异类"人群归纳为"羌"，以强调华夏的族群边缘。

描绘边缘异族的异类性，也就是由刻划"边缘"来描塑自我。华夏对西方"羌人"文化最早的描述，见于《后汉书·西羌传》，这可代表后汉至魏晋时期中原人士对这些"西方异族"的看法。此文献对于当时羌人的代表——河湟之羌，有如下描述：

> 所居无常，依随水草。地少五谷，以产牧为业。其俗氏族无定，或以父名母姓为种号，十二世后相与婚姻。父没则妻后母，兄亡则纳釐嫂。故国无鳏寡，种类繁炽。不立君长，无相长一；强则分种为酋豪，弱则为人附落。更相抄暴，以力为雄。杀人偿死，无它禁令……堪耐寒苦，同之禽兽。①

对羌人的文化描述，如"所居无常"、"以产牧为业"、"氏族无定"、"不立君

① 《后汉书》卷八七列传第七十七《西羌传》。

长”、“妻后母釐嫂”、“以力为雄”等等，也是汉人对我族边缘的描塑——汉人借此宣称自身是定居务农，重家族关系及亲属伦理，有君臣长幼之序，举止行为系于礼法。在我族文化中心主义下，这些对“异族及其异类文化”的文字描述，以及此等描述透过文字、口述、图像与行为等之“展演”，强化古代华夏或汉人的文化认同。相反地，对被称作羌的土著而言，在与汉人的接触中认识到自身的“蛮夷”身份，如此常造成他们对汉人“血缘”（族源历史）与“文化”的攀附、模仿。

对于“展演”，在此须作进一步的诠释。文化展演不一定是透过文字，华夏赋予“异族”的形象也透过日常对话、图像以及华夏对“蛮夷”的肢体行为来展演。在汉人的文化展演影响下，他们避免展露自身的文化习俗以免受到侮辱，并学习、模仿汉人的文化展演。终于成为汉人或其他汉人眼中的“熟番”。

在此文化过程中，东汉以来进入关中的羌人，到了魏晋隋唐时，基本上在宗教信仰与日常生活上已与一般北方汉人无异[①]。居于政治社会上层的羌人，在此文化与族群认同变迁中扮演重要角色。陕西南安羌人领袖，建立后秦的姚姓家族，据文献称是“有虞氏之苗裔”，也就是舜帝的后代。在文化展演上，姚苌在位之时，立太学，礼遇先贤后裔及年高德劭的百姓。其子姚兴更以奖掖儒学、提倡佛法、尊崇孝道等方式来攀附、夸耀汉文化。经由这些文化展演，姚氏家族期望洗脱他们的戎狄身份。

到了南北朝后期及隋唐时期，文献中所描述的“羌人文化”，主要是以洮河之东、渭水之南的宕昌与党项等羌人为对象。此时宕昌“羌人”之文化与生活习俗，据《北史》记载：

> 俗皆土著，居有屋宇。其屋，织牦牛尾及羖羊毛覆之。国无法令，又无赋役。唯战伐之时，乃相屯聚。不然则各事生产，不相往来。皆衣裘褐，牧养牦牛、羊、以供其食。父子、伯叔、兄弟死者，即以继母、世叔母及嫂、弟妇

① 马长寿：《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，北京：中华书局，1985，页 69—88。

等为妻。俗无文字,但候草木荣落,记其岁时。三年一相聚,杀牛羊以祭天。①

《北史》中关于党项羌的生活习俗描述与此类似,只是添加了在当地人年80以上死者,亲戚不悲哭,年少的死者亲人才为他悲哭。《新唐书》的相关记载也大致如此。《北史》与《新唐书》所描述的"羌人",与较早见于《后汉书》的羌人,事实上是不同地理区域的非汉人群:前者在甘南之洮河至白龙江一带,后者在青海河湟一带。但汉人所记载的土著风俗,如国无法令、妻继母寡嫂、不能相统等等,仍是不变的。

宋、元以来,"羌"这个异族称号所指称的人群范围逐渐缩小、模糊,因此汉人对青海东部及甘肃南部之"羌"文化描述,也相对地减少或完全消失。在本书历史篇中我曾说明,这是汉人观点的异族"藏化"(番化)或"汉化"的结果。在近代之前的明、清时期,只有北川地区与岷江上游的部分土著人群,在文献中被称为"羌",他们也同时被记载为"番"或"蛮"。到了20世纪初,北川的"羌"也大都成了"汉人",或自称是"汉人"了。

三、文化夸耀与模仿:北川羌人的例子

基于丰富的地方史料,我们对于明、清时期北川"羌人"的汉化过程,以及此过程中汉人对"异族文化"的描述与展示,有较清楚地了解。北川青片河与白草河流域的羌人,在16世纪时以强悍著称,文献多次记载"青片羌"、"白草羌"四出劫掠之事。嘉靖二十六年(1547年)明朝总兵何卿与张时彻等,率军征伐白草、青片。明军队一路毁碉拆寨,并在走马岭一役彻底消灭了白草羌的主力。在战争过程中,青片、白草各村寨受到很大的创伤。从此,他们失去了反抗明朝

① 《北史》卷九六列传第八四《党项传》。

的意图[①]。

关于本地非汉族群的文化习俗，道光四川《石泉县志》中记录了一些白草居民"番俗"，如立石插小幡当作家神，使用铁三脚，以及当时已废去的火葬等等，这些都与岷江上游"羌族"的习俗相似。该志也记载了当地民众的"汉化"——"迩来通汉语者几半。白草之番日染华风，延师课读，间有知书识字者。"无论如何，此时（清道光年间），白草河流域之民还被县志编撰者称为"番"。道光《石泉县志》记载，当时在白草河东有番民 1,647 户，河西 1,577 户，男女共有 18,384 口。到了 1932 年，在新编的《民国北川县志》中，已无对青片、白草"番民"与"番俗"的描述。而且在人口统计中，该志提到嘉庆十七年（1812 年）北川承粮户有 94,398 口，另有河东、河西、青片等"番民"有19,522口。但提及宣统年的承粮户时，只总称共有 58,462 口，并未将青片、白草与其他地区分别开来。由此亦可见，清末民初时青片、白草地区之汉与非汉区分逐渐模糊。

造成此"汉化"过程的因素是多种多样的，我们可以从"文化"的角度来切入此问题。一些中西学者，批评"汉化"概念中的汉文化中心主义，而不愿使用这一词。的确，过去许多研究过于简化了族群文化现象，并以客观文化变迁来论述"汉化"问题，因此也让文化与认同偏见影响学者自身对此现象的观察与了解。然而，反对"汉化"此一用词的学者，也并未深入探讨与"汉化"有关的文化、历史与认同问题。我认为，如此并无助于了解相关的文化与认同现象。我所称的"文化角度"，此"文化"并非指客观的文化特征，亦非全然指主观建构与认知的文化，而是在展演中被夸耀、欣赏、争论、修饰与模仿的文化。在此文化过程中，所有本地人与外来者皆参与文化展演；然而，由于社会权力与记忆媒介的掌握与运用，最有影响力的文化展演还是透过"知识分子"完成的。这样的知识分子包括朝廷派驻地方的"父母官"，也包括本土社会头领们。

清廷派驻北川的历任地方官吏，留下社会记忆最丰富的便是乾隆时的姜炳

---

① 北川羌人与明朝的战争过程，见本书第六章。

章。在姜炳章及其他北川县令眼中，北川羌人本土文化是鄙陋或违反人伦的，因此他们努力使本地民众脱离一些野蛮陋习。譬如，姜炳章曾劝本地人放弃火葬习俗。道光时的北川地方官，也曾下令禁止民众卜祷山水之神及杀牛治病的习俗。姜炳章对于非汉土著文化的鄙视，以及此种鄙视透过语言、文字所造成的展演、夸耀，表现在他留下的一首《白草歌》中。在此文中，他描写自己下乡探访的情形：

> 咿嘤杂嘈难为听，唤译译来为予说。东邻父丧焚父骨，西邻杀牛疗痼疾，南邻持筹儿为奴，北邻负债女离室。愿将花雨洗蛮风，忍将吾民千三尺。纷纷父老皆点头，赭汗津津额头流。人类虽殊人性侔，何但朝鲜风俗化箕畴。①

这篇诗歌，表达了一位汉人士大夫边疆官员对“非我族类”之语言、文化的轻视，及其对汉文化的自负与夸耀，也表达了他希望在此成就如“箕子教化朝鲜”般的功业。虽然由各方面记载看来，姜炳章是一位文章、政事均佳的学者官员，也是一位爱民的好地方官，但显然他无法摆脱自身的文化偏见。以汉文化教化土著，“愿将花雨洗蛮风”，是他以及历史上许多边疆官吏的共同使命。而在不对等的政治、经济与社会关系下，他们对异文化的叙事成为流动与被展示的社会记忆，因而使得许多非汉土著逐渐以自身文化为耻。

姜炳章以汉文化所作的文化夸耀，主要表现在他对本地“大禹”历史文化记忆的表彰上。他重修本地的“禹王庙”，建“神禹故里坊”，又作《重建夏禹王庙记》、《禹穴考》、《石纽歌》等文章，以宣扬大禹之功，强调石泉（北川旧称）为圣人大禹所生之地。显然，他是以大禹记忆来强化一种以“圣兴之域”为荣的“北川人认同”。后来，这些姜氏的诗文都被收录在历代石泉及北川地方志中，并得以

---

① 道光《石泉县志》卷一〇《艺文志》。本段大意为：“土著叽喳嘈杂的话很难懂，翻译者为我道来，才知是有人火烧父亲遗体，有人杀牛治病，有人将儿女卖了……我为这些很烦恼忧心，希望能以文明教化洗掉这些野蛮风俗。父老们听了我的话，都惭愧得额头冒汗，也纷纷点头赞同。人之种类虽不同，人性却是一样的，哪一天这儿也可以变成如箕子教化下的朝鲜一样呢？”

流传。另外值得注意的是，在《石纽歌》与前述《白草歌》中，姜炳章都提及他在白草乡间欣然见到读书习文的学子，他并对这些学子亲自指点一二。在事实层面，我们不清楚在清乾隆年间，北川白草河流域延师教子读汉文经书之风有多兴盛，我们更不知道大禹是否真的生在北川。然而在叙事层面，这显示在一位汉人士大夫心目中，“神禹故里”及“读圣贤书”、“读书应考”是本地作为文明教化之域的重要象征①。最后，这样的文化价值观，在展演层面，透过各种文化媒介（包括姜氏的诗文）的展示、夸耀与模仿演示，影响并造成一些社会现实——在20世纪上半叶，本地人普遍自称汉人，读汉文书，并以北川为大禹故里为荣。

此种汉人对汉文化的夸耀，也表现在一则有关土著羌人得姓由来的文献叙事上。这个记载，最早见于明代《万历武功录》，后又见于清代各相关文献，特别是地方志中。这故事大意是说，原来本地土著没有汉姓，也没有戴帽子的习俗。一位地方官，李茂元，召集各家代表前来。事先将许多汉姓写在一些帽子上，然后将这些帽子一一赐给这些羌人代表。羌人因此便有了汉姓。道光《石泉县志》对此记载为：

> 俗囚首无冠，茂元具汉官易其姓名书冠间。届日启军门，铙吹数部扨树鼓、大钲，令诸番鱼鳞入。羌闻鼓钲，望见汉冠及朱杆彩旗，皆大喜。举足盘跳舞欢呼震天。茂元出汉冠冠诸羌。诸羌跪起，各互视其首。踊跃东西走，既而又跪捧其首以谢。②

这戏剧性的故事是否真实并不重要。即使“诸番”因此得着汉姓，也无法使他们成为毫无疑问的汉人。使得非汉土著或其后人宣称自己是“汉人”的，是这故事中所显示的“情境”——在本地汉与土著间的社会阶序差距，及因此差距而产生的文化夸耀与模仿。在此故事之叙事中，汉人对土著展示与夸耀自身的文

---

① 在清季本地人观念中，是否得读书应科举，成为汉与蛮之间的族群边界指针。这样的文化价值观与相关的蛮、汉区分概念，也表现在《民国北川县志》中一则故老遗闻“刘自元移碑”之中。关于此故事及其隐喻，见本书第六章。

② 道光《石泉县志》卷五《武备志三》。

化（如对土著展示汉官威仪），以及土著对汉文化的模仿、攀附，跃然文字之间。这正说明了为何在清末民国时期，当地有汉姓的家族都相信他们是外来汉人移民的后裔，没有人愿意承认祖先是上述故事中被赐姓的土著。

另一种文化展演，也是一种历史记忆展演，为北川人的“白马将军”之祀。在何卿平定白草羌之乱后，他成为被本地汉人崇拜的英雄。走马岭一役后，何卿调离其久任之川西防务。嘉靖十七年（1538 年），何卿的部属及当地汉人士绅，为了感谢何平乱之功，在坝底堡附近建“何公生祠”，以便大家朝夕瞻仰。此后北川各地陆续建造“何公祠”，又称为“走马庙”或“白马将军庙”，何卿也就是走马将军或白马将军。在道光《石泉县志》中，不但在记军事之志文中详细记载何卿的功业，在《艺文志》中更保留多篇歌颂其功业的诗文及何卿本人的书奏。这只不过是一种透过文字的“夸耀”，更重要的是将之神圣化、民俗化，而透过民间祭祀的文化夸耀，走马将军或白马将军之祀，成为北川一种特殊的民俗文化信仰，此信仰甚至深入流行于白草河流域过去“羌番”所居的地方。直到民国时，位于白草河走马岭的“走马庙”里面仍供奉着何卿像①。祭祀何卿，也是一种宣称汉人认同的方式，此时白草河一带，感戴何卿拯民于羌番劫难之中村民，当然是自称“汉人”的村民。

地方志中姜炳章等人留下的诗文，对番民文化的描述，对汉、番关系之纪事，以及有关何卿功业之记载，都成为一些不断被重述的社会记忆，进一步边缘化本地非汉族群及其文化，使得透过各种媒介接触到此类社会记忆的北川“番民”，逐渐学习、攀附汉人文化。到了道光时期，据道光《石泉县志》称，“乃两百年间驯服王化，渐染华风，已大更其陋习。吏斯土者，随时训迪之，婚姻丧礼将与汉民一体。”到了国民政府时期，如本书第三章所述，虽然仍被下游的人称作

---

① 到了 1980 年代，羌族认同抬头，许多白草河流域原来自称汉人的民众，皆更改族属并自称“羌族”。这时此地羌族村民间才有了争论——究竟走马庙祭的是何卿，还是羌族起义英雄？有些人认为，“走马将军”是受何卿屠戮的羌族头领，“白马将军”则是何卿，本地的“走马庙”祭拜的自然是“走马”而非“白马”。

“蛮子”，但是几乎所有北川的山间村落人群都自称是“汉人”了。

四、近代羌文化探索与书写

在历史篇中我曾说明，汉晋时期的“羌人带”如何在汉与吐蕃两个政治力量的交逼下逐渐萎缩。“羌人带”上各地人群之“吐蕃化”或“汉化”，到了清末民国时期，只有岷江上游部分非汉土著仍被内地人称作“羌民”。由当时的“羌民”文化，我们可以见到这历史过程残痕——汉与吐蕃间的一个模糊文化边缘。“吐蕃化”或“汉化”，不只是指凭借吐蕃之政治、军事扩张与藏传佛教传播，或中原之政治军事扩张与文化影响所造成的客观风俗文化变迁，更指的是此种客观风俗文化变迁，在“汉人”与“非汉土著”心目中所造成的族群意象区分。这也解释了为何当时“羌民”只存在于岷江上游地区——在汉人心目中，这些人群没有完全成为“西番”或“藏族”，但又不像是“汉人”[①]。

在“历史篇”中我也曾说明，清末中国知识分子如何在旧记忆基础上，建构包含汉族及传统华夏边缘的中国国族。因此在民国肇造之初，探究这些国族边缘地区究竟有哪些“民族”，以及厘清这些民族与汉族之间的紧密关系，成为当时中国知识分子刻不容缓的使命。此时羌族史之研究，已说明这是了解汉、藏、彝，以及许多西南民族之间族源关系的桥梁。因此岷江上游“羌族”文化探索有特殊意义，它不只是有助于识别一“少数民族”，更可借此民族“活化石”见证一凝结汉与广大西方、西南少数民族的“历史”。

此种学术研究，在今日看来多少皆有在“我族想像”下建构国族的含意。然而在那个时代，透过新学术的我族想像与建构，并非是中国知识分子的专擅。同样地，基于国族主义或西方文明中心主义下另一种我群想像以及对世界各“原始民族”（primitive peoples）的研究兴趣，也曾使得许多西方学者与探险者

---

① 请参阅本书第六章：“羌人带的萎缩：汉化、番化与夷化”一节。

深入中国边缘高山丛林中探访“原始民族”，有时，他们也建构、想像这些“高贵的野蛮人”与西方人种、文明之间的关联①。因此在20世纪上半叶，深入中国西南地区探访、描述各族群的不只是中国民族学者，也有为数不少的西方民族学者、传教士与探险者。

相较于过去华夏对于羌人文化的简单描述，20世纪上半叶之学者们对于“羌民”文化的记录与研究则丰富得多。主要因为：这是一个国族主义与“民族”概念，以及相关新学术逐渐普及的时代。由于“民族”被视为一群有共同血统、语言与文化的人群，因此中西学者对“民族”的研究，经常由这些“特征”着手。在各种文化特征中，最受他们瞩目的便是土著的服饰、饮食和语言。

如此思考民族文化特征，恐怕不只是近代国族主义下的产物，而来自于更基本、普遍的人类社会分群法则——人们常借由“身体”及“语言”来体察并强调个人的社会存在与特性，以及我群与他群间的认同与区分。与人们的认同与区分有关的“身体”，不只是指我们生物性体质外观（皮肤、头发等），由于族群认同区分常存在于体质外观没有差别的人群之间，因此人类常以“文化”来修饰、想像我族或异族的“身体”。此文化认知、实践与想像中的“身体”，包括“外在身体”，如修饰的身体外观（刺青、凿齿等习俗）与延伸的身体特质（服饰与肢体动作语言等等），以及“内在的身体”，也就是由食物与其他因素造成的身体特质。“外在身体”是一种文化认知与实践之产物。“内在的身体”，特别是由“食物”造成之身体，除了认知与实践之外，常常只是一种想像。中国古文献《礼记》中，叙述四方之民与“中国”人间的区分：

> 中国戎夷五方之民皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发纹身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不

① “高贵的野蛮人”（noble savages）一词，是当代西方学者用以形容早期民族学者、探险者对“原始民族”的一种肤浅想像，想像他们的“原始”代表当代人已失去的“纯真”。在此处，我用这个词，指当时部分西方学者认为，东方某些“原始人群”为上帝的信徒，他们是古代迁徙来此的“古以色列人后裔”。事实上，在部分欧美人士及群体中，此种想像一直延续至今。

粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛，穴居，有不粒食者矣。[1]

这个记载显示，《礼记》作者认为“中国”人与“夷、戎、蛮、狄”之区分，表现在由发式、服饰、纹身等所造成的“外在身体”，以及由食物所造成的“内在身体”之上。又如《周书》记载，一位派驻边疆的中国官员刘璠与其妻，顺应当地羌人习俗。作者也是以“食麦、衣皮”来描述他们所从的异族习俗[2]。

语言，在人类的社会认同与区分体系中扮演重要角色。这可以由语言的两项功能——沟通(communication)与掩蔽(concealment)来说明。一方面，语言是人与人之间沟通的工具。同一族群的人经常往来沟通，使得可沟通彼此意念的共同语言能持续存在此人群之中，也因此强化彼此之我群认同。另一方面，语言也是一种区分与掩蔽的工具。不经常往来沟通，或双方有意避免往来的族群，刻意发展对彼此而言可遮隐意念、隔阻沟通的语言，因而造成并维持彼此在认同上的区分。或者，在语言的沟通与掩蔽双重意义下，对话者以最狭小范围的共同语，来强调、凝聚彼此亲近的一体感。两种语言究竟是“可沟通的”或是“相互闭塞、难以沟通的”，并非只受语言客观的结构同异影响，也经常受人们主观认同影响。因此，人类普遍以此客观与主观之“语言”同异，来认知并区分“我群”与“他群”。

1920至1940年代，少数学者进入岷江上游尝试探索“羌民”文化。在他们的调查与描述中，本土服饰、饮食习惯和语言是重要的文化项目。然而，他们留下的资料显示，当时这种羌民文化的探寻工作似乎充满了挫折、模糊、争论与想像。

1920年代初，英籍传教士陶伦士(T. Torrance)在岷江中上游“羌民”地区宣教。他深爱他的教民们，也对他们的文化习俗及其来源深感兴趣。在第五章中我曾提及，由于将“羌民”宗教视为一种“一神教”，因此他认为这个民族是古

① 《礼记》卷一三《王制篇》。

② 《周书》卷四二列传第三十四《刘璠传》。

以色列人的后裔。"羌民"的各种文化特征，被他引来证明这个观点——今之"羌民文化"，对他而言，是一种古代传统的延续，借此他证实羌民为"古以色列人后裔"。

在对羌民服饰的描述中，他特别强调当地人所穿的白色长衫。他说，大部分的羌民"仍"穿白色麻制衣服，而且他推测过去"曾经全都如此"[①]。他认为尚白、洁净，以及以白为善，这都是以色列人的习俗。因此衣尚白的羌民也应是以色列人的后代。还有，关于当时羌民普遍穿着的羊毛织物，毪织褂褂，他称："一种古代的编织工艺，仍用于制作床毯、毡帽、腰带与粗绒带，此种绒带被用于绑腿与做成衣服。"[②]显然他将之视为古代西亚服饰传统的残余。又如，陶伦士指出有些地区羌民妇女配银环为头饰、耳饰，而在巴勒斯坦地区 Ramallah 妇女头上也有配戴银币饰的习俗[③]。在食物方面，他称羌民吃燕麦、大麦与玉米制的烤饼，以及饮"咂酒"。他引《圣经》中的记载，说明古犹太人也吃这种饼，以及饮类似的"酸酒"。在语言方面，他无法证明当时羌民的语言与犹太语有何关联，但他说，羌民"已遗忘了他们的语言，失去了原始卷稿，他们目前说的是双语：汉语和一种与藏语、嘉绒语同源的语言"[④]。显然，陶伦士所说的"羌民文化和其原有语言"，实为根据他自己选择性的观察加上一些历史想像而成。他遥想，过去有一典范的羌民文化、语言，一种出于以色列原乡的典型语言和文化，目前所见，是此典型文化变迁后的残余。这样的想像与建构，在其著作中通过叙事之用字遣词（narratives），强烈地表露与展现出来[⑤]。

我在本书中多次提及的一位美国学者葛维汉（D. C. Graham），约在 1925—

---

① Thomas Torrance, *China's First Missionaries: Ancient Israelites*, London: Thynne & Co. Ltd, 1937, p. 39.

② 应是指毪织品。

③ Torrance, *China's First Missionaries: Ancient Israelites*, pp. 36—40.

④ 同上，p. 17.

⑤ 如前面所引的，他称羌民"仍"穿白色麻制衣服，称他们"目前"说的是双语，都是使用叙事（narrative）手法，来建构、强化其对"过去"之想像。

1948年间，也来到岷江上游地区搜集民族学、考古学与生物标本。他对当时羌民的服饰有更详细的描述：

羌民一般穿着未染的麻布衣服，白色的或接近白色的，因为那是自然的颜色……男女都缠绑腿……男女都包头巾……暗羊毛较暖的衣物在冷天穿着。第三种，通常是无袖的，由动物皮制成，毛留在皮衣上。有些羌民穿由汉人那买来的棉衣……在有些地区，最好的男女麻衫由颈到腰有蓝布边，在这些简单的蓝布边上，绣上白色简单的星星、花朵及几何图案。男人与女人都系衣带。一般都是白色麻布，但在汶川与理番则有彩色精致图案的腰带。证据显示，汶川的羌民采借此种腰带自瓦寺，而理番的羌民采借自邻近的嘉绒。因为其他地区的羌民都没有做或佩这样的带子，但在瓦寺或嘉绒中却被普遍佩带……羌民妇女有时学汉人的绣花图案，绣在她们的衣袖或围裙上。①

由葛维汉对羌民服饰的描述看来，他相信有一个羌民服饰文化——原料与色泽均质朴是其特色，在这一点上他与陶伦士所见略同。不同的是，他认为这个文化是本土的，而非移自中东。他们所见更大的不同是，陶伦士有意忽略各地羌民之间的文化差异，以建构一个纯粹的以色列文化之东方遗存。葛维汉则注意到此文化有相当区域性差异，如原来质朴的羌民服饰在特定地区或有各种"加工"(刺绣与花腰带)。他将此种文化差异归因于汉与嘉绒两方面的文化影响。在饮食方面，他以羌民日常食物来自种植、采集、狩猎，来强调其"原始性"。另一方面，他又以使用筷子及部分羌民不吃牛肉的习俗，来强调羌民的汉化。

在羌民的语言方面，同样地，他指出不同地区的羌语有很大区别。他说，羌民是他曾接触过的族群(ethnic groups)中语言分歧最大的一个。虽然体验到羌民语言有很大的分歧，但他仍认为这是"一种语言"；他接受当时中国语言学

---

① David C. Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang*, City of Washington: The Smithsonian Institution, 1958, pp. 20—21. 上引文中的"瓦寺"是指汶川附近瓦寺土司之属民。

家闻宥的意见，认为"羌语"是一种古老的藏缅语，因此羌民是黄种人的藏缅语支民族之一①。他也提及由于"汉化"影响，许多地方的羌语正在消失之中。

早在1928年，任职于刚成立之中研院历史语言研究所的黎光明，与其友人王元辉结伴到岷江上游地区作民俗考察。他们对羌民的风俗习惯，有如下的综合描述：

> 羌民和土民也有很多互为同化的痕迹，有好些风俗习惯是羌、土通有的，究竟不知是谁同化于谁。就衣、食、住三方面的大体言之，羌、土都是差不多的。

也就是说，他们找不到"客观文化特征"，来区分羌民与土民（由藏族地区移来之瓦寺土司属民）。甚至，对于目前被认为是"羌族"文化标志的缠头帕习俗，黎光明等人在报告中特别指出："以布缠头代帽，是川西汉人的习惯，并不是羌民或土民的特俗。"②在他们看来，羌民、土民与汉人至少在服饰文化上差别不大。1930年代，曾到川康边疆游历的庄学本也有类似的看法。他记载："此地的汉、羌与山外的川人同样缠着素净的白头帕。"他进一步解释："这还是纪念孔明死时的丧服。"③被陶伦士视为有近东特色的羌民毪织褂褂，事实上在当时也不是羌民所独有的。1940年代初编辑出版的《汶川县志》中称："以地产羊毛，人多以编毛为生，故多织毛为衣，三族皆同，仅羌、土较普遍而已。"④这里所谓的三族是指汉、羌与瓦寺土司属民。

在1940年代初，一个名为"大学生暑期边疆服务团"的考察队伍，也在川西地区做调查。前述美国学者葛维汉任副团长，该团之工作成果后来结集为《川西调查记》一书。同样地，调查者也认为羌人的服饰朴素，并无特色。该书称：

---

① David C. Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang*, p.9.

② 黎光明、王元辉：《猼猓子，汶川的土民，汶川的羌民》，《川康民俗调查之四》，中研院历史语言研究所藏，未出版，1929，页44。

③ 庄学本：《羌戎考察记》，页37。

④ 祝世德等修：《汶川县志》，台北：成文出版社影印出版，1944，页304。

> 羌人服饰，无论男女，并无特别之形式可言。故由服饰观，无从知其为羌人。惟其衣料多用自种自织之胡麻布为之，工作时及无典礼时均服麻织布，访客及盛典始穿绵织及绸衣。男衣长衫，女衫较短，只及膝。男女腰间喜束带，理番县境多麻织带，汶川多毛织花带，此条显系学自汶川瓦寺土司之俗，因瓦寺土司系于明代迁来之藏人也。衣饰之素浅，与其娱乐之少，同为不解之心理象征，羌人女子之衣服除绵布及绸衣，用半寸宽之蓝布镶边外，别无任何装饰，凡色彩均属暗色。麻布衣裤即属素白，亦不沿边，男子衣饰之素浅，更无论矣。男女更有一无面山羊皮背心，棕色羊毛长背心，以御寒避雨之衣……女子无论老幼，均穿耳环，形式同内地，亦有悬大圈银耳环者，此显受藏人之风。①

以上调查者对于羌人服饰的描述，显示出他们心目中的“羌人文化”十分模糊。他们可以分辨其中哪些因素是受“藏人”影响，哪些是受“内地”（汉人）影响，但对于羌人服饰，则描述为“素浅”、“无特别形式可言”。关于羌民的音乐歌舞，他们的描述为：“其固有音乐仅山歌，而歌调颇少，特具风格，非传自戎人西番，即来自内地。”至于羌人的语言，调查者也察觉他们的语言复杂，含有许多外来语。他们称，有时差别之大，甚至可当作另一系统的语言②。

早期进入岷江上游作调查的中国学者中，胡鉴民可能是最具“学术性”的调查者。他努力发掘羌民“固有的”或“传统的”文化。在服饰方面，他认为以羊毛与麻为原料所制的衣服，是羌民传统工艺。至于较精致的绣花鞋与织花带，他怀疑这是受汉文化或藏文化影响的产物。在饮食方面，他认为“做馒馒”是羌民的传统方法，并指出“馒馒入火烤当然是原始的办法”；由篾笼蒸馒头，则被他视为土著汉化的结果③。显然，胡鉴民心目中有相当明显的“民族文化进化观”，羌民在此进化阶梯上是较低下的民族。因此所有质朴、原始的文化因素，都成为

---

① 教育部蒙藏教育司：《川西调查记》，教育部蒙藏教育司出版，1943，页23。

② 同上，页25。

③ 胡鉴民：《羌民的经济活动形式》，《民族学研究集刊》1944年第4期，页39—40。

羌民的传统。这种见解也表现在他对羌民饮酒习俗的看法上。他说，羌民"像许多浅演民族一样，嗜酒之癖甚深"。浅演民族，也就是演化较浅的民族。无论如何，对胡鉴民来说，羌人文化探索中充满了挫折。他承认，"在现在羌民所有的许多工艺与发明之中，要分辨出何者为羌人固有文化，何者由汉化或番化、嘉戎化而来，已颇不容易"①。

关于20世纪前半叶羌民的文化，特别是服饰，我们有另一种史料——前述陶伦士、葛维汉以及黎光明等人，都在他们的著作中留下一些当时羌民的照片。稍晚，中研院历史语言研究所的芮逸夫等人，进入羌民地区作调查期间也留下一些照片影像资料。根据以上中西学者对于羌民文化之描述，并参照当时照片来看，20世纪上半叶的羌民服饰的确非常素朴，且呈现出由东面汉文化到西面嘉绒文化间的多元过渡变化。虽然所见之文化、语言现象略同②，学者们对于所见何者为"羌人语言、文化"却有不同的看法。陶伦士信心十足地描述一羌民文化，因为他相信"羌民"为一特殊的种族(race)——东迁的以色列人后裔。他又认为，羌人原应有来自近东的语言及文字，但在历史迁徙过程中丢失了。葛维汉除描绘羌民文化外，更试图分辨其中何者为受汉及嘉绒文化影响之产物，无论如何，他认为羌民是一族群(ethnic group)。也就是说，陶伦士期望以"民族迁徙"来说明一"种族"的来源；葛维汉则期望以"传统文化"来描绘一个"族群"的原型。

当时汉人学者们也期望找到传统的或典型的"羌民文化"，然而他们对于文

① 胡鉴民：《羌民的经济活动形式》，《民族学研究集刊》1944年第4期，页39。

② 此处关系着田野选择的问题，也就是20世纪前半叶的调查者选择哪些地区的人群作调查来呈现"羌民"或"羌人"的文化。陶伦士与葛维汉的调查主要都集中在今汶川、理县附近，特别是龙溪沟与杂谷脑河沿线各村寨"羌民"。《川西调查记》的调查者，虽然走过茂县及黑水河沿线诸地，但他们所报导的主要也是杂谷脑河沿线村寨与汶川萝卜寨(罗卜寨)等地的"羌人"。另外，1940年代胡鉴民在描述羌民的经济与工艺时，偶提及茂县东路与西路等寨，但详尽的描述都集中在杂谷脑河沿线各村寨。显然，上世纪前半叶学者所描述的典型"羌人"或"羌民"，都是杂谷脑河流域以及汶川附近各村寨的居民。这应是他们对土著服饰的描述基本类似的原因之一。

化上的“羌民”却感到非常困惑。《川西调查记》的作者们认为,“羌人”之文化现象均与内地汉人相若,即使有差别也只是枝节而已。在体认到界定羌人文化的困难后,他们的结论是:“羌人之辩(辨)别除由语言外,殆无它途可准。”[1]困惑于羌民混杂文化特性的胡鉴民,也从“羌语”的语言类属中,得到他对“羌族文化”分类属性的信心。他指出:

> 到了现在,体质、语言与文化已成为人类学上并重的三大研究。中国西南民族中,氐羌与西藏民族在体质方面的关系尚未闻有何试探。在语言学方面,则已有专家证明,羌语确为藏语之一支别(华西大学闻在宥教授数年前执鞭国立四川大学时,即开始做是项比较的研究)。这一点学术上的收获,可以给研究民族文化者极大的帮忙。因为由文化区的观点观察,现在的羌族文化亦可归入西藏文化区,与语言学上的收获互相发明。

显然,语言学家终不负这些民族文化研究者所望。闻宥的羌语研究成果——羌语是汉藏语族中之藏缅语支(Tibeto—Burman)的一部分——广为民族研究者引用。对许多学者来说,此民族语言知识不仅提供一个界定羌族的科学方法,而且由“汉藏语系”至“藏缅语族”到“羌语支”的由广至狭阶序包涵关系,亦暗示了羌族与更大范围民族间的关系——说“羌语”的羌族,为使用“羌语支”语言的“氐羌系民族”之一部分;“氐羌系民族”又是“藏缅语族”的一部分,“藏缅语”则是“汉藏语系”下的一部分。

五、近代羌民文化探索:宗教信仰

20世纪上半叶的羌民或羌族研究中,宗教信仰是一个重要主题。这个研究兴趣,部分来自于两种动机。其一是,对于有传教士身份的西方研究者而言,他

① 教育部蒙藏教育司:《川西调查记》,页25。

们原本对人类"宗教"便很感兴趣。他们探索、描述本地的"原始宗教"，比较这些"非理性的"宗教在人类宗教信仰演化发展上的位阶，或尝试追溯其来源。其二是，在各种探索边缘的文化中心主义下，边缘少数民族或"原始土著"被居于政治文化优势的学者想像为落伍的、演化程度较浅的族群——文化落后的重要迹象之一，便是其日常生活仍深受宗教力量掌控。许多汉人与西方学者，因此特别关注这些"原始民族"的宗教。也因此，在陶伦士、葛维汉与胡鉴民等人有关羌民的著作中，土著宗教都是描述重点，"宗教"也都标示在这些著作的书名或篇名上。

陶伦士所注意的或其所描述的"羌民宗教"，几乎都与《圣经》记载或在西亚地区仍然可见的一些宗教习俗相关。他相信在此"蛮荒"之地，土著信仰唯一的最高天神——木比色或阿爸色，是对上帝耶和华的信仰。他又称，因为羌民多住在高山上，这最高的上帝天父还有一个名字："山神"。为了支持这样的看法，他举出一些宗教文化上的证据。譬如，羌民尚白；他认为白代表宗教与道德上的洁净，这与古犹太人的信仰习俗相同。又如，他提及羌民不拜偶像，如同遵守《十诫》的犹太人，只以白纸与白石来代表神。又如，羌民在高山上进行的祭仪，相关的"神树林"信仰、山上以石头堆成的"祭坛"，都被他视为与古犹太宗教传统有关，或是有其《圣经》记载根源的习俗。他又认为，羌民相信上帝是毫无瑕疵的，而人则是带罪的。人要接近上帝必须先除去罪，因此上帝派遣带罪的使者到世间帮助人们除罪。在他的著作中，陶伦士费心描述羌民"端公"及他们所主持祭山杀羊子的"还愿"活动，"端公"也就是他所称的除罪使者，"还愿"是除罪救赎之习俗①。在上一章中，我曾提及，当时一位陶伦士的当地好友兼传教助手——汶川木上寨的苟平山，他在接受基督教信仰后，也帮着陶伦士宣扬"羌民原本是上帝子民，以色列人后裔"之说。在他所写的《告大羌族同胞书：献羊子始末》中，他称听了陶伦士的解释及读了《旧约圣经》后才恍然大悟，原来羌民对

① Torrance, *China's First Missionaries*: *Ancient Israelites*, pp. 78—94.

天神献羊子与古代以色列人的献祭同出一源[①]。

十多年后，约在1930—1940年代，当葛维汉到岷江上游考察时，他发现许多羌民都自称是"以色列人的后裔"，并说他们所信的天神就是"上帝耶和华"。葛维汉在他有关羌族的著作中驳斥这种说法，并指出羌民是多神信仰者，以色列后裔之说是受陶伦士及其羌民助手的误导。对于羌民的宗教，葛维汉明确指出，羌民并非一神教信徒，除了信他们自己的神外，羌民还信邻近其他民族的神。他指出，当地天神"木巴舍"(Mu—bya—sei)在几个受基督教影响较深的村寨，又称作"阿爸齐"，这暗示着这是羌民接受陶伦士等传教士"天父"之说的结果。他也注意到，由于受汉人道教影响，羌民更普遍地将"木巴舍"等同于"玉皇"。葛维汉自己则认为，"木巴舍"的意思相当于"天"。"天"是古代周人的神，在历史上羌族(姜姓之族)又是周人的盟友[②]。显然在此诠释中，葛维汉视当代羌民为商周之羌或姜姓之族的后裔。对他而言，羌民对"天"的信仰，证实此民族的历史延续性。

为了反驳陶伦士的"羌民为一神教信徒"之说，他指出，羌民家中大多祭五种主神。供奉那些神，以及各个神的名字，各地皆有不同。另外，羌民家中一般还祭十二个次级的小神，同样也是各地有异。除了各家中所祭的神外，每个村寨与地区都有当地的神。因此他认为，从理论上来说，羌民有多少地名与寨名，就有多少的神。当然，他也不认为白石代表唯一的天神。他指出，白石在许多地方都被当作各种地方神祇的代表。甚至在汶川的克枯寨，白石被部分人视为谷神，却被另一些人视为仓颉神。他又指称，汉人的神如川主、玉皇、关圣人、观音、武昌、梅山、土地等等，被羌民视为自己的神。他特别提及在蒲溪沟，羌民祭司"端公"以服装分为红、白两种。红端公拜孙悟空、沙和尚，擅长于驱魔除病、

① 此信之中文版已不见，然葛维汉曾将之译为英文载于其书中。本文所引，为由葛维汉书中之英文版转译而来。见 David C. Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang*, pp. 98—100.

② David C. Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang*, pp. 45—46.

消灾还愿；白端公拜西天佛祖，长于求子、祈雨，祭山求五谷丰收[①]。

因此陶伦士所谓"上帝派遣来除罪的使徒"，羌民宗教的核心人物端公，似乎也深受汉、藏文化影响而缺乏其"本土"特性。或者，所谓"羌民宗教"与"羌民"一样，只是汉、藏两大文化体系间一个模糊的、混杂的边缘。葛维汉在其著作中曾提到理番(今理县)的白空寺，他描述这庙中祭三尊"白石神"(以三块大白石为代表)，守庙的是三个汉人道士，前来奉祭的有羌民、汉人与其他族群的人[②]——这也显示所谓"羌族宗教"的多元混杂性。

早期注意羌民宗教的中国学者有胡鉴民。他认为，羌族文化在物质生活与社会制度方面汉化较深，邻近"西番"与"嘉戎"者，也有番化或嘉戎化的情形。因此他特别看重羌族的宗教信仰。他说："羌族的一切文化宝藏——巫术、仪式、历史、传说、民族神话与歌舞等等，犹常在巫师与长老领导之下，热烈地一次一次地表演着。"[③]因此他将之视为羌族文化中最可宝贵的一部分。

关于羌族宗教，首先，他认为"羌族"是个信鬼神的民族，"其信仰还在灵气崇拜与拜物的阶段"。因此他驳斥羌族信仰为一神教之说。其次，他指出白石崇拜源于一则羌族传说，也就是羌人由外地迁来与本地葛人(戈基人)打仗的故事。他认为，羌族所信仰的并非白石本身，而是天地、树林、火神等等。他也提及，羌族事实上信许多的神，有供奉在屋顶上以数块白石为代表的神，有供在室内大致为十二尊的神。他举例说明，这些神在各地都有不同。这些大大小小的神祇中，多少都夹杂着汉人佛道或民间信仰中的神，如关老爷、姜子牙、土地、灶神、财神等等。汉化更深的，家中只有天地君亲师之神位。同时，他注意到各个地方的羌族都有其地方神，每个寨也有其地方神[④]。的羌族宗教信仰，一方面清楚显示羌族宗教不是一神教，一方面也显示各地的诸神信仰有相当大的差异。

---

① David C. Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang*, pp. 46—53.

② 同上，p. 50。

③ 胡鉴民：《羌族的信仰与习为》，《边疆研究论丛》，1941，采自李绍明、程贤敏编：《西南民族研究论文选》，成都：四川大学出版社，1991，页194。

④ 同上，页195—200。

在此，他的看法与葛维汉是相同的。

他又指出，羌族有巫师与巫术，这“与世界上许多原始民族一样”。他特别强调羌族巫师“端公”是其精神领袖。他描述传说中端公的种种神通，最后称“这样的魔术在原始宗教学上称为摹拟魔术”，是“根据一种初民心理而成立的”。最后，他以图腾主义来解释羌族传说与宗教习为。他认为羌族是以羊为图腾的民族。羌族自称 rmee，发音如“咩”，他指出，这是羊图腾民族以模仿羊叫的声音为族名。此外，所有羌族仪式与日常行为中用到羊或羊毛之处，也被他引为羌族以羊为图腾的证据[①]。这显然由于在他的文史知识中，“羌”字是以羊、人两部分构成，文献又称羌为“牧羊人”。总之，对胡鉴民来说，在夹杂许多汉、番因素的羌族文化中，宗教信仰一方面能证实羌族文化的“特殊性”，一方面又说明羌族文化的“落后性”或“原始性”。如其所言：“氐羌之名早见于殷商之际，以如此悠久历史之民族，而其信仰尚停滞在如此原始的阶段，这是很令人怀疑的。”事实上是，当时流行的社会进化论、文明进步观，以及国族主义下的核心与边缘族群区分，使得胡氏“发现”羌族宗教的原始性。

以上三位中西学者，皆因自身时代与社会文化背景，而对被观察的人群有些偏见。他们所见的是同一个宗教文化现象，但在主观文化偏见下，各人之“经验”认知不同。在基督教文化中心主义偏见下，陶伦士所认知的羌民是高贵的一神教信徒，他们的信仰与习俗中保存了许多古以色列人的宗教文化。在汉族中心主义偏见下，胡鉴民所认知的羌族是落后的、原始的灵气崇拜与拜物者——虽然历史悠久，但演化程度远不如汉人。葛维汉接受中国学者所建构的“羌族史”(姜姓族与周人对天的信仰)，因而将羌民对“天”的信仰，视为此一民族长期受汉化与藏化影响下的古老文化残余。

---

① 胡鉴民:《羌族的信仰与习为》，页 211—216。

六、在差异体系中寻找相似

排除各个学者之文化偏见，20 世纪上半叶岷江上游村寨居民的宗教信仰究竟如何呢？近代岷江上游各地的诸神体系与相关信仰，有部分一直被保存、实践着，有些保存于老一辈村寨民众记忆中，或保存于文献与残存的庙宇建筑之中。无论如何，透过各种记忆媒介，我们可以得知当时的情况。简单地说，在岷江上游地区"山神"是最普遍的一种宗教信仰。一般而言，每个寨子都有自己的山神。几个邻近的寨子又有共同的山神。在更大范围内，几条沟的人则有更大的共同山神。在资源竞争与分享中，由下而上的一级级山神，佑护由内而外一圈圈的村寨人群及其资源。我在第三章说明人群之认同与区分时，曾介绍这个信仰体系。

愈靠西方、北方的村寨，受藏传佛教文化影响愈深，各村寨的山神被纳入藏传佛教诸神体系之中。最北方的羌族村寨松潘小姓沟埃期村，可代表这种较藏化的村寨。如前所言，当地几个寨子各有山神菩萨，部分二组的"家族"与一组的人也有共同的山神，三个寨子又共同祭拜山神"格日囊措"。龙头寺庙会（藏传佛教）凝聚所有小姓沟中的羌族、藏族。最后，松潘的"雪宝顶"山神菩萨（藏传佛教与山神的混合），又凝聚小姓沟与附近各沟的羌、藏族。更藏化的地区，小姓沟西南方的黑水，当地村寨人群在开酒坛敬菩萨的时候，从西藏最大的菩萨念下来：释巴迦莫、色气独历格瓦、究我伦木切，然后念黑水最大的山神：欧塔基、欧塔迷、欧塔拉，最后念本寨山神及本家族神的名字。这些说"羌语"的黑水人，如前所言，在民族分类识别中目前为藏族。

在靠东方、南方的汶川、理县一带，各级山神逐渐被各种汉人"庙子"取代。庙子中供奉的是玉皇、观音、东岳、川主、牛王、二郎等汉人信仰中的神祇。一层层由小而大、由近而远的山神体系消失，人们只祭本社群的山神，山神之上则是各级"庙子"。如我在第三章所举的例子：茂县永和沟甘木若村的大寨子与小寨子，这两寨中李、谢、徐、白四个汉姓家族各祭各的山神。两个寨子的人共同祭

的则是川主庙、地母娘娘庙与牛王庙。他们与永和沟其他村寨的人共同祭拜白虎山观音庙(佛教)或渭门云顶山因果祖师庙(道教)。

在较汉化的理县、汶川两县村寨人群中,除了山神与各种道教、佛教神祇外,还曾流行天神木比塔信仰。前面曾提及的"羌戈大战"故事,帮助羌人打败戈人的便是这位天神。在"木姐珠与斗安珠"故事中,他便是木姐珠的天神父亲。这些故事都记载在本地巫师"端公"的经文中,在许多场合诵唱出来。巫师"端公"本身相当受汉人道教文化影响,他们的法术有烧红锅、走铧头、打太平保护等,他们所念的咒语有雪山咒、化水咒,这些都显示他们与道教有密切关系。因此在说这故事时,端公们常把木比塔解释作"玉皇大帝"。村寨民众与端公受同样的道教文化影响,因此他们也常把天神木比塔等同于"玉皇";木比塔故事中的那只人猴,则被认为是"孙悟空",这故事中也有藏文化因素。以"猕猴变人"为主题的人类起源神话,不但出现在许多藏传佛教经典中,也流传在当今或历史上受藏传佛教影响的人群之中。紧邻羌族的嘉绒藏族与黑水藏族中,便流行着猴子变人的人类起源故事。部分受汉、藏两种宗教文化影响的村寨居民认为,"木比塔"是管天上的"西方佛爷","玉皇"则是管地上的天神。

由此可知,葛维汉与胡鉴民都曾观察到,并正确地描述了一个事实:各地"羌民"或"羌族"的语言、生活习俗与宗教信仰,都有很大的地方性差异。这个差异,一个简单的叙述方式便是:愈靠东方、南方的人群愈受汉文化影响,愈靠西方、北方的人群愈受藏文化影响,而各个邻近的村寨或沟之间,都保持些微的文化"区分"。对于这样一个混杂的文化现象,葛维汉、陶伦士与胡鉴民的共同努力,是期望将"羌民文化"由汉、藏文化影响中剥离出来。在"民族"概念下,在学者们各自所相信的"羌人历史"引导下,他们努力找寻各地"羌民"的文化相似性,或由遥远的时间(历史)与空间(偏远山寨)资料中建构"羌民文化"的原型。借此,他们恢复与重建"羌族"。此种研究之学术合理性值得怀疑。毕竟,当时并不存在一个建立在主观认同上的"羌民"或"羌族",而每一村寨、沟或地区的人群,都认为本族群是夹杂在"蛮子"与"汉人"间的"尔玛"。因此,这些具差异

性的地方文化，在族群关系上所代表的是以各个“尔玛”认同为主体的“区分”体系，而非代表一个受汉化、藏化影响的羌族“认同”体系。

20世纪上半叶的中西学者们，无论是强调羌民文化的独特性，或困惑于它的混杂与模糊，他们的学术探索都基于一个概念：“民族”是有一群有共同体质、语言与文化的人群。他们认为，这些体质、语言与文化特质，随着民族在历史中的延续而传承，在此传承过程中，一文化受外来文化影响而发生假借、变迁。因此，这些田野调查者都希望找到羌民文化的体质、语言与文化“原型”——无论是在遥远的过去，或在遥远的群山之间——来界定“羌族”的范围及其本质。事实上，在历史上并没有一个羌人文化“原型”。在清末至民国初年时期，岷江上游的汉、藏之间，只存在一个在主观认同与客观文化上的模糊边缘。在这个模糊的族群边缘上，不只是“羌族”或“羌民”之范畴仍混沌不清，“藏族文化”与“藏族认同”的东部边缘仍有待被界定，事实上，此时“汉族”的西部边缘也在调整之中，因此使得这些探索充满了挫折与不确定性。

七、异文化书写中的华夏边缘建构与再建构

在这一章中，我介绍了一些“古羌人文化”或近代之前的“传统羌人文化”。以历史事实来说，无疑它们中有部分是过去曾被一些“羌人”实践的文化习俗。但这些文化习俗，无论它们在时空分布中是延续、相似的，或是断裂、歧异的，都不能说明“羌族”族群范畴的存在与延续。也就是说，在本章所述的“羌人文化史”中，并没有一个在此历史中延续的“民族”主体。然而，这并非是说，前面所记的只是些彼此毫无关系的片断文化描述。事实上，由本章的分析可知，羌人文化史的延续性可以由社会记忆的叙事与展演两方面来理解。

由“叙事”的层面来说，由于我们所知的羌文化几乎都赖汉文史料，因此，可以说这是一部汉人描述他们心目中某西方异族文化的历史，这也是汉人描绘其西方族群文化边缘的历史，在此历史中延续、变迁的是华夏或汉人的西方族群

文化边缘。《后汉书・西羌传》中有关羌人历史与文化习俗的描述，显示此文献的成章与出现时代，也就是华夏（或汉人）西部族群边缘初步成型的时代。唐末之后，汉人对“羌人文化”的描述鲜少，反映了在吐蕃兴起及其文化影响东渐之后，以“羌”为代表的华夏西方族群边缘的萎缩。而在20世纪上半叶，中国学者探索岷江上游羌民文化的学术活动，亦应视为华夏重新描绘、建构其族群（或民族）边缘的尝试。而西方学者如陶伦士等的“羌民文化以色列根源说”，也可被视为基督教文化与西方殖民主义扩张下的“我族”东方边缘建构活动之一。于是在20世纪的上半叶，汉晋时期以来一个华夏的西方边缘——“羌人地带”在岷江上游的残余——在各种文化势力交逼下，同时成为汉、藏与西方基督教文化的“边缘”。也因此，“天神”木比塔被诠释为玉皇大帝、西方佛祖以及上帝耶和华。

相对于汉晋时期华夏对于“羌人”的文化描述，近代学者对于“羌族”之文化描述不仅仅是内容繁复，而且与前者有本质上的差别。传统中国知识分子的边疆异族文化描述，主要是塑造华夏的“异化边缘”。因此诸如“三年一相聚，杀牛羊以祭天”、“随水草放牧，居无常处”或“妻寡母釐嫂”等语辞，常重复用于描述不同时空之异族。近代受“民族主义”与“民族学”影响之中国学者，他们对中国“边疆民族”的描述则有不同旨趣。首先，在1920—1940年代间，从前西南“蛮荒瘴疠”之地，此时已成为国族不可分的西南边疆。然而在当时中国边疆研究者的边疆描述中，当地“非汉族群”仍被学者视为“异化边缘”，只是这“异化的华夏边缘”如今有语言学、体质学、民族学等工具来强化。其次，为了呈现中华民族的多民族构成，以及为民族政策的规划与实践，识别西南边疆究竟有那些“民族”，实属必要。也就是说，此时的边疆民族描述，不只是刻画汉与非汉之间的边界，也须识别、刻画各个少数民族间的边界。

由文化“展演”的层面来说，在本章所述“文化史”中延续的，是一个核心与边缘的族群关系。核心指的是华夏，边缘指被华夏称为“羌”的族群；族群关系则是指两者之间透过文化贬抑、夸耀与模仿、附和所进行的文化互动。

此文化描述透过文字、口述、图像与行动的展演，强化华夏心目中"羌人"的劣势地位。在地方层次或在华夏边缘，此异族意象让常与华夏接触的"羌人"感到自身的劣势。在日常生活中，这些"羌人"通常被称作"蛮子"。而相对地，自称"汉人"的华夏，在此华夏认同边缘也常需夸耀、展示自身的文化习俗。在同时接触此种文化夸耀下，许多"羌人"学习、模仿华夏文化，而终于采借华夏家族历史记忆而自称"汉人"。这样的文化过程，曾使得华夏的西部族群边缘持续向西迁移。汉晋时期陇西、关中一带被称作"羌"的人群，其后裔在隋唐之际都成了华夏。唐宋时期甘南一带土著还被华夏称作"羌人"，到了明清时期这儿也成了汉人之域。明代北川白草、青片河流域的"羌人"，到了清末民国初年时也都消失了。

除了因"汉化"而被排除于华夏心目中的"羌人"范畴外，某些地区的"羌人"也因"吐蕃化"而脱离此范畴。宋代以后，许多原被华夏称作"羌"的区域人群，都被华夏视为"番"或"蛮"。吐蕃政治、宗教力量所造成的文化夸耀，也曾使许多"羌人地带"上的人群因模仿、接受藏传佛教与吐蕃文化，而成为华夏心目中的"番"。如北川的白草"羌"，在部分明、清时期文献上也被称作白草"番"，并称他们是"吐蕃赞普之遗种"，他们的风俗也被称为"番俗"①。唐、宋之后，原"羌人地带"的土著在华夏心目中成为"番"，同时汉人对"番俗"的描述，在许多地区逐渐取代了"羌俗"描述。在本书第六章中我曾提及，在华夏的历史记忆中，"番"代表比"羌"更严格划分的汉与非汉族群边界。因此在文化描述上以"番"代"羌"，也显示中古之后华夏西部族群边缘的变化。

以此看来，近代中国民族学者探索岷江上游的"羌民文化"，并将其中一些因素理解为更大范围的"氐羌系民族"共同文化遗产②，这些学术探求及其成果

---

① 由于我对藏学没有研究，也未尝深入藏区作田野调查，因此这一波由西而来的文化展演及其过程，只是基于我的"华夏边缘"之说，以及我在黑水、理县、茂县、松潘、北川等藏、羌族地区所见而得。北川的青片番与白草番便是一个案例。

② 这是指，如"白石崇拜"、"与羊有关的信仰"、"石碉楼"、"铁三角"等等。近数十年来，这些分布较广的文化因素，常被学者视为"氐羌系民族"的共同文化特征。

所造成的文化展演，则成为另一次华夏边缘变迁的重要转折点。首先，这些探索活动以及学者们对羌民文化的描述（包括汉、羌、藏间的区分），强化了“羌族”这一概念——羌族是一个有共同体质、语言和文化的民族，逐渐成为汉人知识分子的民族常识。透过文化描述，特别是透过对宗教活动的描述，羌族也被建构成一个迷信而文化落后的少数民族。在胡鉴民的著作中，我们看见作者经常以浅演、原始等词，来形容羌民宗教与其他文化特征①。他对羌族宗教及生活习俗“原始性”的描述，透过文字传播，成为一种被展示的社会记忆。此社会记忆被当时的汉人知识分子阅读、获知，逐渐形成他们心目中的“羌族”意象。尽管如此，相较于过去华夏对“蛮夷”的文化描述，新学术下的“羌族”文化书写被描述成有特色的、鲜明的或传统的少数民族文化。如今许多“羌族”皆乐于展演他们的少数民族文化。在下一章中，对此将有详细说明。

其次，一个由汉代到明清逐渐萎缩的华夏边缘，或在华夏心目中渐被“番”取代的西方族群边界，在近代被重新发掘、描述，其意义是华夏透过羌族历史与文化记忆的再现与重组，模糊化其西方或西南族群边缘，特别是其与“藏族”间的族群边缘，如此汉与各族群共聚为一中华民族。没有任何人——无论是民族学者胡鉴民或语言学者闻宥——在建构中华民族的意图下，刻意发掘、再现“羌族文化”。而是，我们由华夏边缘的长程历史变迁来看，“羌人文化”透过“汉人”与“羌人”的文化展演，成为一种不断被改变的社会记忆。此社会记忆由于被选择、利用或遗忘，而不断改变着华夏的西方族群边缘。

胡鉴民与闻宥等人，虽然受近代西方学术（如民族学、体质学、语言学等）与“民族”概念影响，但他们仍是中国历史文化下的产物。他们与《后汉书·西羌传》的作者一样，不自觉地投身于一个塑造中国边缘的长程工作之中。

---

① 如此对于中国边疆少数民族“原始性”的描述，在当时汉人的论述中非常流行。边疆非汉民族的文化“原始性”，又被认为是一些“古老的”文化残余。如1930年代曾在岷江上游地区游历的庄学本，曾描述他所见的“戎人”（嘉绒）习俗如下：他们男子的衣服还是古式的大领衣……古语说“披发左衽，夷狄之服”，这样衣冠不正的右袒，也许是古时西戎遗传的服制吧？……在他们谒望我的时候，多用古礼，双膝一屈，打一个扦……“礼失而求诸野”，在此地发现西戎是古礼之邦。见庄学本：《羌戎考察记》，页84—85。

第十章　当代羌族认同下的文化再造

近代羌民或羌族文化探索与由此产生的文化描述，作为一种被夸耀、展示的社会记忆，它们不只是对汉人知识分子展示，也对少数民族知识分子展示，因此影响这些少数民族知识分子的自我认知。葛维汉曾解释，为何羌民会让陶伦士相信他们是“上帝的子民”时他指出，“他们为了讨好外来访客，而常答以虚构不实之事”。的确，无论在人类学或是口述历史的田野采访中，报告人皆常揣摩调查访问者的角色、态度及其意图，以选择适当的陈述来响应[①]。但是，当本土知识分子苟平山宣称“羌民是以色列人的后代及上帝信徒时”，他不一定是用虚构不实的陈述以取悦陶伦士，很可能他被陶伦士的“知识展演”说服，而真的相信如此。

学者或其所代表的政治或文化主体，挟其知识与政治、经济优势与“土著”

① 王明珂：《谁的历史：自传、传记与口述历史的社会记忆本质》，《思与言》第 34 卷第 3 期，1996，页 155。

(natives)接触时[①]，他们所带来的外来知识对于“土著知识分子”而言，有相当的说服力，这与“土著知识分子”的本质以及其所处的社会环境有关。在此，“土著”自然指的是相对于优势外来族群而言的本地人；“土著知识分子”则是指他们中由文化接触获得新知而被众人认为有知识的本地人。这些本地人也因此常成为外来学者的报告人、助手与好友，或成为外来政治文化机构的本地代表。无论如何，他们是与外在世界常有接触的本地人。与外在世界的接触所带入的外来“物”与“知识”，提高了他们的社会地位，也因此使他们对本土事物有优越的诠释权，使他们成为“土著知识分子”。然而也因为与外界的接触，使他们比其他本地人更深切地感受到本族群的弱势与边缘性。在此情境下，苟平山接受了一个“西方”祖源，并让部分羌民也深信他们是古以色列人的后裔。无论如何，这只是近代羌族民族化过程中的一段小插曲。

总而言之，在清末民初的中国国族建构中，“羌族历史”已成为联结汉、藏与广大西南氐羌系民族的桥梁；在“羌族文化及语言”的探索中，也曾尝试描述此民族“活化石”的范围。因此在民族识别下，羌族成为一个中国少数民族。在各种有关羌民或羌族历史文化论述的交竞展演中，岷江上游民众也学习、选择或被教导而建构起他们心目中的羌族历史与文化。在这一过程中，他们也在内部各种社会认同与区分下，彼此相互争辩，竞相展示“典型的”我族历史与文化。在第七章与第八章中，我曾介绍当今羌族的本土历史记忆。在这一章，我将介绍这主要发生在 20 世纪后半叶的羌族本土文化建构。

一、羌族本土文化建构的背景

羌族本土文化建构与展示的主体为“羌族”，因此我们先得注意 20 世纪下

---

① 在本书中，我不愿以“土著”来称呼我所研究的羌族。因为“土著”在中文里，已蕴含落后、原始、野蛮人群之种种喻意。而羌族对汉语文之熟悉，也使得他们不乐意被如此称呼。然而在此，我用“土著知识分子”而非“本土知识分子”。

半叶许多民众成为“羌族”的背景。上一章我谈到胡鉴民与葛维汉曾致力于探索“典型的”羌民文化，但他们可能不会知道，在他们对“典范的”羌民文化探索中，他们也强化了这个典范的“羌民”概念。在此概念下，他们对羌民的记录、描述，都被以后之学者选择性地用来使这个民族概念更明晰。这个早期在岷江上游人群间探索“典范羌族”的努力，便是将该人群“民族化”或“少数民族化”过程的一部分。可以说，胡鉴民以及许多同时代学者的工作，为后来半世纪的羌族本土文化建构提供两种背景：一是“羌族”此一民族实体概念及典范化的羌族文化、语言概念，使得在1950年代的民族识别与分类中“羌族”得以成为一个被国家认可的少数民族。二是他们所搜集、描述与探讨的“羌民文化”，成为被“羌族”选择、修饰与展演的本民族文化素材。1920—1940年代只是“民族化”的起始，在1949年之后这个工作更积极地进行下去。相关工作包括民族调查、研究、识别、分类与民族政策的推行等等。在民族识别与民族分类中，“羌族”成为一个少数民族。羌族的范围，借着民族文化、语言、宗教的描述而大致有了明确的边界。这些描述，透过文字与口传的刊行流传，也成为有关羌族的社会记忆。

然而，许多“羌族”并非由于国家的民族划分、识别而成为“羌族”。事实上，岷江上游与北川地区居民大多有丰富的父系汉人家族记忆，足以让他们采借以成为“汉人”。他们之所以选择部分记忆，多为母系祖源记忆，以将自己登记为“羌族”，自有当时的政治、社会与经济背景。自中华人民共和国建立以来，执行民族平等与消除民族歧视政策，的确让许多非汉族群，或被视为“蛮子”的“汉人”，不再受羞辱、欺侮。稍后渐进实施的少数民族政策，在岷江上游与北川等资源匮乏的边缘地区，更使得本地人——包括从前许多自称汉人，而称上游村寨人群为“蛮子”的人群——有意愿承认自身的少数民族身份或攀附少数民族身份。中国的少数民族政策，由于受各种政治运动影响，在1980年代经济体制改革后放宽了民族区域自治政策。民族区域自治，在某种角度而言，意味着大量的地方公职将由当地少数民族来竞争、分享。同时进行的个体化经济与国家的边区经济开发，都使得原来经济落后的岷江上游地区充满了新的资源。从这

时开始，本地的少数民族认同得到鼓励与舒张。

1950 年代以来受国家培养的当地少数民族或汉族知识分子，此时成为建立羌族认同的尖兵。这些作为文化桥梁的"羌族知识分子"值得我们注意，他们中相当一部分也是共产党员与国家干部。更重要的是，他们或多或少都能掌握各种以汉文传递的知识，因此他们成为"知识分子"。相对于羌族村寨民众而言，这些知识分子所以能掌握诠释本民族历史、文化的权力，乃由于他们能掌握汉文的典籍与知识，能从中习得由国家认可的民族认同与区分体系。也由于他们熟悉国家的政策与运作，能兼顾国家、中华民族与本民族之整体利益，因而国家授予他们特殊的政治社会地位。在另一方面，他们在国家或整体社会中的特殊地位，部分也来自于他们的本土民族文化诠释者与代言者角色。

这些新羌族知识分子，取代了 20 世纪上半叶本地的端公、土官、地方头领及基督徒领袖等之旧"知识分子"。然而在某种意义上，当地新、旧知识分子之间并没有差别，他们都靠与外在世界接触所得的外来"物"与"知识"，来增进他们的社会地位以及他们对本土事务的诠释权。也因为与外界的接触，让他们比其他民众更深切感受本族群的弱势与边缘性，因而致力于选择或建构一个荣耀的起源(历史)与足可夸耀的本民族文化。与当年的苟平山一样，当代"羌族知识分子"并没有刻意虚构他们的历史文化，他们只是被说服，或选择性地接受一些足以自傲的历史文化。

就在如此的知识与权力背景下，汉人对于"羌人"或"羌族"历史文化的记录与描述，成为羌族知识分子建构与认识自身历史与文化的重要泉源。同时，为了在内部划分核心与边缘，带着地域认同的各县、各乡羌族知识分子，也彼此争夺对本民族"传统历史文化"的诠释权①。如此约从 1980 年代中期开始，羌族知识分子便积极加入羌族文化的采访、研究与宣示、推广之中。这个变化，一方面

① 这主要表现在北川与汶川知识分子对于"大禹故里"的争执上；在大家皆认为羌族是大禹子孙的认知下，两地知识分子都认为本地为大禹的出生地。关于这场族群内部的历史记忆之争，请参考本书第八章。

是由于1980年代之后愈来愈多的少数民族知识分子，进入当地自治政府体系与当地文教事业单位；另一方面由于改革开放以来，地方自治政府乐于强化、推广本地少数民族文化与认同。在少数民族意识普遍增强的潮流之下①，许多羌族“传统文化”被恢复、建构与推广。以下我就语言与文字、端公与祭山会、羌历年与锅庄舞、饮食文化与服饰等方面，介绍当前所见所闻的羌族文化。

二、羌族文化再造：语言、文字

对于羌族民众而言，在认同羌族上最大的困惑可能是语言上的问题——他们难以用“羌语”(乡谈话)和其他地区使用“羌语”的人群沟通。尤其是关于“民族”的刻板知识已告诉他们，“民族”是一群有共同语言、文化等等的人群。过去他们对“尔玛”的定义，也常是“说我们同样这一口话的人”。如今“尔玛”被扩大理解为“羌族”，然而却包括了许多彼此不能通话的人群。羌族民众对此有不同的对应与解释方法。通常的解释是，人住得分隔(因为被打散了)，语言就慢慢变了。这意味着，原来有一种共同的“羌语”，因此他们也常努力尝试，以了解其他地区羌族所说的“乡谈话”。

但羌族知识分子并不满足于此。1989年起，在四川省民族委员会的羌族干部主持下，一项羌族语文创制计划开始进行。北川、理县、茂县、汶川、松潘等地羌族知识分子代表被推荐出来，集中在汶川、茂县等地接受语言学的基础训练。往后几年间，他们分组下乡调查搜集羌族各地方言、土语，经过开会讨论与研究

① 许多中国少数民族研究者都注意到这个1980年代以来的变化；请参考 Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge: Harvard University Press, 1991. 造成此变化的社会经济因素应是多重的，而且在不同的少数民族地区可能有不同的情况。以羌族地区来说，除了我在本文中所提及的少数民族知识分子结为一社会群体(由于民族区域自治的落实)之外，一个更重要的因素应是：在改革开放所造成的资源竞争中，强调民族认同也就是强调可分享资源的人群范围。相对于汉族地区(沿海地区除外)而言，许多少数民族地区都有更开阔的开发空间，因此这或许是造成民族意识增强的因素之一。

之后，最后决定以“曲谷方言”为标准羌语。“曲谷”是民族划分下羌族的最西方边缘，也是一般而言“汉化”较浅的地区①。选定“曲谷方言”为标准羌语后，以此制定拉丁拼音的羌族文字，并编辑相关的《羌语词典》。为了推广标准化的羌语文，汶川的威州师范学校建立“羌文班”，培训标准羌语文师资。同时在羌语文的创制过程中，这些羌族知识分子也致力于羌族文化的搜集、研究与推广。

虽然如此，推行标准化的羌语显然不易。近年威州师范学校的羌文班已停止招生。主要原因应是，在本地普遍以“汉话”(川西方言)作为各地人群间的“共同语”至少已有百年历史，而由于各村寨、各个沟的认同与区分机制，也让他们不易改变原有的“乡谈话”②。况且各沟各寨羌族与外界接触渐多之后，使用“汉话”的机会更普遍，因而“乡谈话”仍在继续流失之中。无论如何，共同本土语言文字的推广、使用虽然缺乏成效，但这些活动作为一种“展演”，推广了“共同羌语”此一观念，在凝聚羌族认同上仍有相当意义。虽然，以乡谈话沟通还是有困难，但羌族知识分子普遍认为，各地乡谈话是一种共同的羌族母语。

三、羌历年与锅庄舞

目前羌族年节“羌历年”和在各种公私庆祝场合常见的锅庄舞，都被认为是羌族文化的重要标记。“羌历年”是否为羌族传统新年，在当今羌族中仍有争议。在陶伦士与胡鉴民的著作中，都曾提及羌民的新年是在阴历十月初一，主要活动是杀牛羊还愿③。然而在葛维汉的书中，他以汶川、理县之间的和平寨、木上寨等地习俗为例指出，“还愿”或在六月初一，或八月初一，或十月初一，各

---

① 更西方的黑水，其居民说的仍是语言学者所称的“羌语”；1950 年代初的调查中，他们也被视为“羌族”。然而后来可能是为了尊重民族意愿，在民族划分上他们成为“藏族”。

② 许多羌族中老年人，目前对于“汉话”与“乡谈话”的看法是：“汉话”不用学就会，但“乡谈话”倒需要学才会。这可以让我们思考，究竟什么是“母语”？

③ Thomas Torrance, *The History, Customs and Religion of the Ch'iang*, p. 29；胡鉴民：《羌民的经济活动型式》，《民族学研究集刊》1944 年第 4 期，页 58—59。

寨间没有统一的日期。而且，他并未将此节日视为羌民的年节。“大学生暑期边疆服务团”在《川西调查记》一书中所记载的羌民岁时节日，有过年、清明、端午、中秋等；本地人“过年”与汉人习俗相同，是在阴历正月。

据陶伦士、胡鉴民所记载，在十月一日“过年”的是汶川与理县东部的“羌民”。事实上，根据我的采访及相关文献，所谓羌历年在这些地区原称作“牛王会”，或与汉人年节的“冬至”相混，因此也称作“过小年”。“牛王会”或拜牛王菩萨的习俗，在各地有不同的举行时间，有不同的仪式，甚至有不同的节庆意义。在农业较重的汶川和理县东部地区，这相当于一种答谢神恩（还愿）的秋收节。然而在茂县西路牧业远较汶、理地区为重的赤不苏，只有养牛羊较多的家庭祭牛王菩萨。也就是说，愈往北路与西路去，“牛王会”的节日意义就愈淡化，或根本没有。无论是冬至过小年，或是牛王会，显然都是与汉人民间信仰相关的习俗，它们的流行也与土著汉化程度相对应。陶伦士曾在其著作中提醒读者，勿受汉化土著误导而将羌民年节认作是汉人的“牛王会”[①]。这显示，他也曾听到当地民众说，十月初一是“牛王会”。无论如何，他与胡鉴民心目中都认定有一纯粹的羌族文化，因此将十月初一这日视为羌民最重要的节日，并排除其与汉人习俗“牛王会”的关联。事实上，无论在20世纪上半叶或是今日，在所有当前羌族地区，一年中最重要的节日便是“过大年”——与汉族一样的过阴历年。过年时，吃年夜饭、祭祖、舞龙舞狮等等，也与汉族大体相同。更重要的是，在“羌语”中根本没有“月分”与“年”的概念，自然也没有所谓的“羌历年”了[②]。

无论如何，“过大年”被认为是汉人习俗，因此在羌族文化建构中“牛王会”逐渐成了“羌历年”。地方自治政府在推行“羌历年”上扮演主要角色。1988年茂县举办全羌族的“羌历年”庆祝活动。次年，在汶川县举办庆典，1990年由理县举办，1991年由北川县接着举办。“羌历年”成为羌族新年的详细过程，我们并不清楚。胡鉴民等人对羌民“过年”习俗的描述，可能有一定的影响。各地羌

① Thomas Torrance, *The History, Customs and Religion of the Ch'iang*, p.35.

② 在羌语中，一年只分为两个阶段：一为暖的日子，约当春夏；一为冷的日子，约当秋冬。

族民众大多明白，过去并没有“羌历年”的习俗，他们常将之归于某一重要“羌族”的鼓吹或推动。如一位北川青片乡的羌族老人所言：

现在这十月初一，在理县那几个寨子调查的，而且他们也叫过小年，不知为何弄成羌历年。现在茂县的人还问，怎么把个十月初一变成羌历年。我说，我还要问你们呢。八七年在成都的那些羌族，何玉龙，一个老红军，每一县派一些人去跟他们过羌年十月初一，后来就成了传统了。八八年在茂县，八九年在汶川，九〇年在理县，九一年在北川；就这样形成了。现在老百姓对这也反感，他们认为不是十月初一。

松潘小姓沟的一位羌族，对此有另一种诠释，他说：

解放后，还有日本人的头头来，他说羌族是日本人的舅舅，说羌族怎么没见了。所以后来茂汶就弄一个羌族自治县，就有了羌历年。羌历年是好多号？这是后来才成立的，成立了三年、四年了吧。跳舞、唱歌、咂黄酒。

在许多羌族的记忆中，羌历年不仅不是一项旧传统，相反地，在他们的言谈中常出现“开始过羌历年的时候”这一时间坐标。这个时间起点坐标，代表一个新的开始——较好的经济生活、较多的观光客、经常举办的羌族歌舞表演。

羌历年庆典中最重要的活动便是“跳锅庄”表演。“跳锅庄”，又称“沙朗”，是一种团体歌舞，目前被认为是阿坝州藏、羌族共有的一种地方文化。但许多地方的民众都说，当地过去没有这传统，这是近年来年轻人由外面学回来的。在茂县牛尾巴寨的新年庆典中，我也曾观察到当年轻人跳着“锅庄”时，老年人聚在一起跳“尼萨”，据称，这是本地过去的传统歌舞。一位当地老年人说：

锅庄有。以前我们跳的是尼萨，尼萨日北，就是不跳脚，只是转圈圈。你唱一段，我唱一段，像对诗一样，跳舞根据跳那个。解放过后，他们参加工作的带回来的（锅庄）；以前不兴跳，不会。沙朗的歌词，锅庄的意思不晓得，尼萨的意思知道。沙朗原来不是羌族舞，只是现在进化了，一些文人吧，编出来的。尼萨有，过年有过年的内容，全部是羌族语言来对的（按：来

唱出的)。

值得注意的是,在其他地区几乎也没有任何羌族民众知道"锅庄"的歌词内容。"锅庄"似乎是由西边(目前的嘉绒地区与黑水地区)传来的歌舞;过去愈往东边,此种传统愈弱或根本没有。在20世纪上半叶,葛维汉与《川西调查记》的作者们,已观察到这个文化现象。当时羌民的锅庄歌舞并不普遍,有此习俗的只是紧靠着"西番"或嘉绒藏族的羌民。因此他们指出,羌民的锅庄歌舞学自"西番"或嘉绒藏族[①]。在有此传统的羌族地区,据老年人说,过去一地有一地的锅庄,皆有不同之处。自称"尔勒玛"的黑水藏族有些老人也说,过去他们跳两种沙朗——"赤部沙朗"与"尔勒玛沙朗",前者指的是由上游地区传来的沙朗,后者是"我们的沙朗"。如我在前面所分析的,过去"尔玛"或"尔勒玛"只代表一小区域人群的认同,而"赤部"与"尔玛"间的边界是相对而非绝对的。因此"锅庄"歌舞的确是由西东传,但葛维汉与《川西调查记》的作者们称此为嘉绒或西番文化,并不十分正确。

自1989年以来,在阿坝州政府与其下各县政府的倡导下,典型的羌族锅庄与藏族锅庄分别被编成几套,并推广到各地民众之间。各县城的少数民族知识分子是热心的推广者。如今锅庄歌舞经常在羌族地区各种公私庆宴如婚礼、运动会或羌历年中表演,成为当地旅游活动的重要展演项目,也成为羌族年轻男女日常农闲时的娱乐。如今对羌族而言,它不仅是本民族的文化象征,也是阿坝州包括藏、羌少数民族文化与团结的象征。

四、羌族妇女服饰

在羌历年庆典或旅游活动中,一群年轻的羌族女孩穿着色彩艳丽的民族服

---

① David C. Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang*, p. 32;教育部蒙藏教育司:《川西调查记》,页24。

饰跳锅庄，总是众人围观的焦点。不仅在公共演出场合羌族少女穿着此种色彩丰富、图案繁复的服饰，在村寨的日常生活中妇女们也经常穿着“民族服饰”。此羌族妇女服饰的共同特色，主要表现在年轻妇女色泽艳丽的长衫上。颜色多为红、绿、桃红或天蓝，在领与袖边上加上一段绣花布边。羌族妇女多有包头帕的习俗，但各地有不同的包缠法，最大的差别是“搭帕子”与“包帕子”的区分：前者流行在邻近嘉绒或黑水藏族的羌区，如赤不苏与理县，后者流行在其他羌族地区。包帕子的方式，在三龙沟、黑虎沟、蒲溪沟、永和沟等地都有相当差别，甚至在一个沟中，相邻村寨间都有细微的区分。鞋子、领夹与围腰上的绣花，也被视为当前羌族的传统服饰重要特色之一。西路与北路羌族的绣花，以几何图案的“十字绣”为多，东路则流行以花朵图案为主的“刺绣”。汶川一带村寨由于刺绣精致，还被国家命名为“中国民间艺术羌绣之乡”①。

羌族自治州县文化单位中的羌、藏与汉族知识分子，曾编辑出版名为《中国四川羌族装饰图案集》的图册。在这本书中，通过图像与文字的安排与诠释，他们强调羌族服饰在多样分歧中的同一性。事实上，从村寨民众的观点，在妇女的头帕、围腰、腰带、花边等方面，一个村有一个村的特点，一个沟有一个沟的特点；有时一座山的上、下寨之间，一条沟的阴山与阳山面村寨之间，在妇女服饰上都有些微小的差别。这些微小的差别可能不会引起他人注意，但在当地民众间却有非常重要的区分意义②。无论如何，目前穿着这色彩艳丽而又多变化的“传统羌族服饰”的几乎都是高山、深沟村寨中的妇女。

因此，这些服饰特征中有哪些是“传统的”——至少是从 20 世纪上半叶延续而来——值得探究。在上一章中我提及 20 世纪前半叶，陶伦士、葛维汉、胡鉴民与《川西调查记》的作者们所描述的“羌民”服饰，经常是形式素朴、色彩单

---

① 汶川县人民政府：《大熊猫的故乡：中国汶川》，1997。

② 如近年来茂县渭门一带村寨年轻妇女，开始用较长的头巾布层层盘绕成饼状头帕，这种风俗只影响到邻近永和的道材主村，然而永和其他村寨则讥之为“锅魁”（一种烤大饼）。这种村寨间妇女服饰上细微的差异永远存在，也不断地被创造。

调。葛维汉与胡鉴民都曾注意到，在衣鞋上绣花的习俗在较汉化或藏化（嘉绒化）的地区更流行，因此他们怀疑羌民由邻近的汉族或嘉绒藏族那儿习得绣花的习俗。此外，我也在上一章中提及，在 1929 年，黎光明记载道："以缠头代帽是川西汉人的习惯，并不是羌民或土民的特俗。"1934 年中国旅行家庄学本也认为"此地的汉羌和山外的川人同样缠着素净的白头帕"，当时包头帕的本地人也包括男子；20 世纪上半叶的调查者曾提及，羌人无论男女皆戴头巾、扎绑腿。

显然，不同于过去的素朴，现代羌族村寨妇女服饰在色彩上非常炫丽，衣裙上的图案多而复杂。当近几十年来妇女服饰逐步特殊化而表现出民族与地域特色时，相反地，无论在村寨或在城镇中羌族男人服饰却朝中性化、一般化与现代化发展。从服饰上我们看不出各地羌族男子有何不同，也看不出羌族男子与汉人有何差别。至于羌族妇女服饰上的地域性差异，倒是像葛维汉、胡鉴民所描述的那样，直到今日各地羌族妇女在穿着上，存在始终如一的现象。

我曾在一篇论文中，讨论近现代"民族化过程"中羌族妇女服饰的变化[①]。在这篇文章中，我不从典范模式的文化定义（normative mode of culture）来理解"民族服饰"，而是强调此"文化"形成的过程（process）与情境（context）。简单地说，在现代"民族"与"民族国家"（nation-state）概念中有两大因素：团结（民族化）与进步（现代化）[②]。除了以共同"起源"团结、凝聚民族成员之外，还强调或追求该民族的"进步"与"现代化"。此种二元特性，使得人们对"民族传统文化"有两种相矛盾的态度：一方面"传统文化"促成民族团结因此值得强调、推广；另一方面"传统文化"又有落后之处而须被改革或回避。由于对"传统文化的"爱憎以及民族内部的核心与边缘区分，于是，以中华民族而言，汉族不愿穿

---

① 王明珂：《羌族妇女服饰：一个"民族化"过程的例子》，《历史语言研究所集刊》69.4，1998，页841—885。

② 这便是 Prasenjit Duara 在其有关中国民族主义的著作中所提出的：民族主义下的线性历史一方面强调自古以来历史的延续性，另一方面强调传统与现代间的断裂。见 Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, pp. 25—29.

着“传统民族服饰”而自豪于少数民族皆穿着“传统民族服饰”。此隐喻着汉族的现代化与少数民族的落后。在羌族之中，城镇羌族知识分子本身不穿“传统民族服饰”，但他们自豪于村寨中的羌族仍穿着本民族服饰。同时，羌族城镇居民也认为自身较现代化、较进步，而乡下人要保守、落伍些。在羌族村寨中，男性也不穿本民族传统服饰，但他们自傲于“本地女人都还穿本民族传统服饰”。村寨中的男人也认为，男人见的世面较多、较进步，女人较封闭、保守。于是，羌族村寨女性在强化各种社会区分的核心与边缘权力关系下，成为“传统”的承载者[①]。

然而这并不是说，当前羌族的“传统民族服饰”现象全是近代国族主义下的创造发明。造成此文化现象的一些关键因素——汉与非汉间的区分、男性与女性间的区分、城市居民与乡民间的区分——在中国历史中已有长期的延续。在本地沟与沟间的区分、寨与寨间的区分，也根植于当地特有的地理资源环境与相应的人群生态中。因此为了与外面的汉人世界接触，男人常穿着汉装；为了维持本地各寨、各沟间的必要区分，不常出门的或居于边缘弱势地位的妇女们，则须穿着有本地特色的服饰。这些肯定都不是国族主义流行之后才兴起的文化现象。从更基本的方面来说，人类群体常以文化建构之“身体”作为我群与他群间的区分，古今中外皆然。服饰作为个人身体的延伸，可能是最普遍的一种文化建构的群体“身体”，此也肯定不是国族主义下的建构。因此，学者将当代“传统民族服饰”视为近代国族主义下的发明创造时[②]，显然忽略了此种文化现

---

① 印度学者 Partha Chatterjee 对印度民族主义的研究中，也曾指出 nationalism 的二元特性及其与女性的关系——在国族主义下，人们区别以物质、进步、西方、男性为代表的“世界”，与以精神、传统、本土与女性为符号的“家”。因此，中产阶级新女性在国族主义新父权之下，被期望穿着特定的服饰及保持其他传统，以背负代表本土的精神与民族主体性。也就是说，在民族主义的二元特性下，当男人走向“世界”时，他们要求女人留在“家”中。见 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993, pp. 120—130.

② Eric Hobsbawm & Terence Ranger ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

象更长远的历史背景，忽略了当地的人群生态背景，忽略了人类结群与区分下的一种普世性心理特质。

五、饮食文化：北川的例子

在前面我曾提及，人们常借由身体——“内在身体”与“外在身体”——来体察并强调个人的社会存在与特性，以及与他人或他人群间的区分。内在身体，主要指实质的或想像的内在身体特质，特别是想像中由我群或他群的“食物”所造成的身体特质。

作为族群内在身体象征的我群食物，不只是被人们主观的认知、建构，更被人们在饮食行为上实践、展演。当我第一次到北川访问时，一位受访的羌族知识分子提到羌族最有特色的食物——荞面馍馍。第二天清晨，他特地做了一些送到我住的地方来，对此我印象特别深刻。后来，在一本有关北川县“大禹”的论文集中，我读到一位参加北川举办的“大禹研讨会”的学者回忆主人对与会学者的热情招待情景。他称：“治城区政府为我们安排了一顿丰盛的午餐，席上最受欢迎的却是荞凉面、荞面、蕨根面、豆腐等山区产品。”[①]在北川小坝乡的田野采访中，我也听到以下的说法：

> 山后面的人是“下巴子”。这就在民族中，无形当中，就是一个民族的鸿沟；一个民族，另一个民族，就是那种。这个，从生活习俗上来讲，与外头这坝区也有些不同。这个生活，吃的受自然条件限制，吃荞面、玉米；那么下面，就吃的是白米、小麦。

然而在过去，当大多数北川人都自称汉人时，“吃荞麦的人”也就是“蛮子”的代名词。在前面第三章中，我曾提及 20 世纪上半叶北川地区的族群体系——大家都自称“汉人”，却认为住在上游的都是“蛮子”。事实上，由于地形、

---

① 四川省大禹研究会编：《大禹研究文集》，1991，页 158。

气候及植物特性等因素，由下游到上游，荞麦、玉米在各地村民农产中的比例是逐渐增高，其间并没有截然的划分点。道光《石泉县志》也记载，当时的番民“种春秋二荞，与汉民同”。也就是说，相邻两地区其居民主食并没有明显区别。因此以“食物”作为汉与非汉的区分，只是人们主观的异己想像与建构。此种主观的异己想像，使得嘲笑上游居民是“吃荞麦的蛮子”的人，自己也被下游的人认作是“吃荞麦的蛮子”。由于大家都多少吃些荞麦，于是在青片河、白草河流域所有的“汉人”都有族群认同上的危机感。此种借由“食物”来表达的族群区分，及其所蕴含的族群歧视，也表现在北川的一则民间故事《荞子与麦子》上：

> 麦子很瞧不起荞子，理由是它的面粉太黑。而荞子却说，我虽黑一点，但一年收两季，还在屋头过年哩，而你麦子一年只收一季，还在坡上过年。把麦子气得肚皮上裂了一道口子。[①]

上述《荞子与麦子》故事，可被视为一种被流传的“文本”(text)或文化“表征”(representation)，其背后的社会情境(context)或本相(reality)便是：在过去，被认为是吃荞子的“蛮子”，深受自称是吃麦子的“汉人”歧视。这故事被收录在《北川羌族资料选集》之中。在故事之后，编者(北川羌族知识分子)称：“这也从另一个侧面，看出羌族视荞麦为本民族谷神，从而存有对其偏爱的心理。”事实上，我们从这故事中无法得到此结论。编者对此故事做如此诠释，反而凸显此诠释文本背后之情境——许多北川人由过去被侮辱的“蛮子”成为今日骄傲的“羌族”后，“荞麦”成为本民族的文化符号。

由1980年代中期起，愈来愈多的北川人恢复了“羌族”认同。由于北川的土著文化早已丧失殆尽，因此在强烈的羌族认同与认同危机下，当地知识分子特别热心于选择与展演他们的“羌族文化”。在这一波本土文化运动中，过去“蛮子的食物”荞面，成了羌民族食物之表征。这个故事被出版、诠释，以及在地方政府的餐宴中荞凉面、荞面受到特别的介绍与瞩目，羌族朋友向我

---

① 北川县政协文史资料委员会编：《北川羌族资料选集》，1991，页170。

推介荞面馍馍等等，都可视作一种文化展演。透过此种展演，客观的物质文化得到强化或表达主观的族群认同，族群认同也因此影响他们主观上对特定食物的喜好。

六、天神、白石信仰、端公与祭山会

前面我曾提及，20 世纪上半叶羌民文化调查者的研究焦点主要为羌民宗教。在羌民宗教中，天神、白石信仰、端公与祭山会又是他们描述的重点。我也曾提及，此时“天神”的性质在学者间有许多争论，土著对他也有不同的看法——将之视为上帝耶和华、玉皇、木比塔，或全然不知。相对应地，陶伦士认为白石代表唯一的天神；葛维汉、胡鉴民则指出，白石代表许多不同的神。巫师端公的经典与施法，在绝大多数学者的描述中都大量掺杂着道教文化。端公经文有些以汉语念，有些以“乡谈话”念。以“乡谈话”念的经文，有些部分只有端公自己能解，或有些连端公自己也不能理解了。这些都说明，在 20 世纪上半叶，有些“本土文化”已逐渐在消逝或改变之中。

1950 年代以后，“宗教”逐渐没落，庙子被捣毁，端公施法被禁止。到了 1980 年代，能够说唱经文的端公所剩无几。在此以口述记忆传递文化的社会中，端公便是本土文化的记忆者与传述者。因此端公的消失，也就代表本土文化的逐渐消逝。还因为，“无神论”在社会教育的推广下，普及于民众之间，及至今日，老一辈的羌族受访者在谈起过去本地的宗教习俗时，经常说“那些都是过去的封建迷信了”。只在部分村寨中，特别是在偏远山区的村寨中，祭神树林或祭山神活动还是每年进行。

到了 1980 年代中期，部分羌族宗教文化有逐渐恢复的趋势。在羌族知识分子的努力下，两三位年长端公的“唱词”被录音保存，并部分译成汉文流传出版。其中最重要的、流传较广的，便是与天神、白石信仰有密切关联的“羌戈大

战”故事，以及述说人类起源的“木姐珠与斗安珠”故事[①]。“羌戈大战”故事，由于历史学者指出它反映古羌人由北方南迁此一“历史事实”，诠释了羌族的由来，因此使得这个故事得到羌族知识分子的广泛注意。天神木比塔之女木姐珠与一凡间人猴斗安珠成婚的故事，解释了更普遍的人类起源。透过各种《羌族民间故事集》的出版，这两则故事以及天神木比塔，逐渐广为羌族人所知。如今木比塔不是玉皇大帝，也不是上帝耶和华，而是所有羌族的天神——护佑羌人战胜敌人的天神；白石则是这位天神的象征。然而在广大的茂县与松潘地区村寨中，人们仍然很少听过木比塔。对他们而言，白石仍代表多种的神，天上最大的神仍是玉皇或西方佛祖；反而是城镇中的羌族，或能读汉文的羌族知识分子，才熟知羌族天神的故事。

在另一种本土羌族文化建构下，“端公”别有意义。近年来，一些羌族知识分子热衷于“禹文化”研究[②]。他们认为，大禹文化表现在端公的法事上。端公作法时所跳的就是“禹步舞”；端公作“索卦”，就是根据大禹所作的“连山易”。但毕竟，能建构与传述此种“大禹文化”的只是少数老年羌族知识分子。因此，这样的“大禹文化”在民间流传并不广泛。但“大禹”是古老的羌族祖先，这一记忆却普遍流传在羌族之间。在本书第九章中，我曾说明，姜炳章等北川地方官员，曾以大禹记忆来强化一种以“圣兴之域”为荣的“北川人认同”；此“北川人认同”，也是一种汉人认同。在第八章中，我也说明了“大禹子孙”在当代羌族认同上的意义——大禹及其子孙，在北川如何由“汉人”成为“羌族”，以及北川与汶川羌族知识分子对于“大禹出生地”的争论，在此不再赘述。

祭山会活动，在许多羌族村寨中都是一种中断而难恢复的传统，只有少数村寨一直维持此宗教活动。一般来说，愈远离城镇与交通干线的村寨，愈容易

① 这故事述说天神的小女儿——木姐珠，与地上一个半人半猴的男子斗安珠成婚的故事，见本书第八章，页224。

② 此种热潮由各种羌族知识分子的出版物中可见，几乎所有的羌族历史文化刊物中，都有关于大禹的文章。北川羌族还出版了《大禹研究文集》及《大禹史料汇编》等专书。在北川与汶川县城，大禹也常成为许多店招与广告牌上的主题。

或愈有必要维持此传统祭山活动[1]。因此以整个羌族地区而言，西方、北方的深山村寨民众较重视祭山会活动。祭山神的传统是，即使在同一沟中各寨都是各祭各的山神，各寨祭山日期与仪式过程也不同。邻近的嘉绒与黑水藏族亦如此。这也反映，"祭山神菩萨"是一种本地村寨传统，而不只是一种羌族传统。近年来，在本土与外来羌族文化研究者的鼓励与安排下，以及在恢复羌族文化及发展观光的动机下，某些村寨曾盛大举行祭山活动。在这些活动中，常吸引大量的观光客、记者、学者与邻近居民参与。介绍这些羌族祭山活动的文字与图像，透过各种媒体传播，尤其出现在羌族知识分子编辑出版的有关羌族文化的书刊中，更增强了祭山神（或祭神树林）为羌族代表性宗教活动此一意象。

在过去，绝大多数羌族地区都曾流行"庙会"活动。前面我曾说明，在许多羌族地区"庙子"替代山神，也承继了"山神"维持各村寨资源界线的象征意义。因此，1980年代中期以来，许多村寨也尝试重建文革时期被打烂的"庙子"，恢复庙会活动。

七、文化展演

以上我在描述锅庄歌舞、饮食、服饰与宗教活动等羌族文化时，都提到"文化展演"此一概念，对此我必须多作说明。过去研究民族的学者们，在一种范准模式的文化（normative mode of culture）理解下，常将"民族文化"视为一人群间的客观文化表征。由一群人之"共同文化"所呈现的相似性，来强调该人群的"一体性"。同时，当前人群之文化，与历史上某人群文化之间的相似性，又使此文化被视为一种"文化传统"，学者以此强调该人群的历史"延续性"。人群的文化一体性与该群体文化在时间上的延续性，则被认为是构成一个"民族"的要件

① 这是由于愈远离城镇与交通干线的村寨，居民愈依赖本地沟中的资源，因此愈有必要借山神祭祀来维持各沟各寨间的"山界"。有关山神与人类资源分配之关系，见本书第三章。

之一。这样的看法，无法解释所谓“一体”文化下的差异以及文化传统的变迁，也就是忽略了“文化”在空间、时间以及社会各次群体间的变化。另一个研究传统，社会人类学者的研究，曾注意“文化”的功能与结构；这是功能—结构模式的文化理解(functional-structural mode of culture)。在此理解模式下，学者并不在意一“民族”的范围、边缘或其历史渊源，而致力于了解某制度文化在一社群中的功能，它与其他社会制度、经济生态之间的关系及其所反映的整体社会与文化结构(或普世性的人类社会与文化结构法则)。这样的研究取向，被当代学者批评为忽略了文化或制度的本土涵义，以及其背后的“历史”(history)与“权力关系”(politics)。

在现象学与相应的“土著观点”下，学者们开始注意“文化”如何被土著主观的认知、诠释与建构，这是现象学模式的文化理解(phenomenological mode of culture)。与此相应的是强调群体成员主观认同的“族群本质”(ethnicity)研究。在此类研究中，“文化”或被视为无助于界定族群边界的“客观文化特征”集结而被忽略[①]，或被视为强化族群“根基性情感”(primordial attachments)的社会禀赋(givens)而强调其在群体中的主观象征意义[②]；或被视为可被想像、操弄与创造的“传统”而注意与此种文化创造背后的群体认同或认同变迁(如国族主义下的国族与民族认同)[③]。这样的理解模式，忽略了在一社会中文化的多元、动态与主体性，也忽略了个人生活实践中的文化与整体社会文化两者间的差异与关联。一个简单的事实是，“本地人”常不同意彼此的观点；对于同一种文化

---

① Michael Moerman, “Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?” in *American Anthropologist* 67, 1965, pp. 1215—1230; Fredrik Barth, “Introduction”, in *Ethnic Groups and Boundaries*.

② Clifford Geertz, “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States”, in *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, ed. by Clifford Geertz, New York: Free Press, 1963; also, Chap. *in The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973.

③ Eric Hobsbawm, “Introduction: inventing tradition”, in *The Invention of Tradition*, ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

习俗,"本地人"的演示、理解与诠释常不一致。所谓"共同文化",无论如何皆难免涉及该社会中的两性、世代与阶级等社会阶序性权力关系。因此将这些羌族文化视作一种"文化展演",或可弥补将之视为"客观文化现象"与"主观文化建构"之不足。

将"文化"视为一种文化展演,我们才能见着"文化"动态的一面,以及"文化"如何在本土与外在世界的互动中不断呈现与变迁。文化展演在两种动态中进行。其一是,现实社会中的动态——它在各社会群体与个人,以及群体内外人群,对社会历史记忆的选择、诠释与争论中形成与展现。其二是,历史动态——文化展演在历史变迁中产生,同时它又强化或改变群体内外人群的社会历史记忆,因此造成文化与社会的历史变迁。我所谓的"展演",略同于人类学家所称的 performance。然而,虽然许多人类学者在概念上以此指称相当广泛的人类集体文化行为,但实际研究大多集中在社会与宗教仪式、戏剧音乐、社会剧、运动竞技等等有特定舞台、演出者、观众的社会活动上[①]。当我将羌族文化视为一种"文化展演"时,"展演"有更广泛的意义。它的舞台可能是各种社会生活场域,演出者与观众的角色是变动的、可互调的,它可以是当事者有意识的或无意识的行为。也就是说,我们每一个人日常生活中的各种社会化言行(如某种语言腔调、餐桌礼仪、打招呼的方式等)都是在做各种的"展演"。因此,"展演"又略等于法国社会学家布迪厄(Pierre Bourdieu)所称的"习行"(practice)。展演、行为展现所赖及其所支持的"认同与区分体系",也与布迪厄所称的"习性结构"(habitus)的涵义有相当重叠[②]。

文化展演,必然涉及展演主题、展演者、观众、场域与展演媒介。更重要的,

---

① Richard Schechner and Willa Appel, *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, Cambridge: Cambridge Press, 1990; Victor Turner, *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications, 1987.

② Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. by Richard Nice, 1979; London: Routledge & Kegan Paul, 1984; *Outline of a Theory of Practice*, trans. by Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

这些展演被个人或群体观看、诠释、获知，并产生意义。以当前羌族文化为例，简单地说，展示物是服饰、饮食、白石崇拜、羌语、端公文化等等。展示者是村寨妇女、羌族知识分子、老端公或所有的羌族民众。观众则是各种背景的羌族、汉族、藏族、回族与其他中国少数民族以及外国人。展演的场域或在村寨与城镇的日常生活之中，或在茂县、马尔康或北京的表演舞台上，或在汶川、北川举行的有关羌族文化的研讨会及相关活动上，或在羌族地方自治政府及文化团体出版的刊物上。展演的媒介则是自然或人为的创造物，人们的身体，或由身体产生的语言、文字与肢体动作等等。以社会权力关系来说，展演，不只是“谁在展演”，还涉及“谁刻意将谁作为展示品来演出”；不只是“在何种场域舞台”，还在于“谁创造的场域舞台”；不只是“谁是观众”，更重要的是“谁招引观众”。最后，透过展演，“文化”对展演者与观众产生意义，重点不只在于产生什么样的意义，更在于谁在诠释及争论意义。在此，造成文化展演的和由文化展演产生的意义，主要是一种社会现实本相，一种情境，也是一种多层次的社会认同与区分体系。透过人们的展演、观看与诠释，文化反映、强化和改变这一社会的认同与区分体系，或反映、强化与改变相关的社会情境与历史记忆。所谓多层次的认同与区分体系，我是指，譬如，区别于汉族的少数民族认同、区别于城镇人的农村人认同、区别于男人的女人认同、区别于老年人的年轻世代认同，以及相对于其他地区羌族的北川、茂县等羌族认同，等等。

以中华民族认同与相关区分来说，在近代民族化过程之后，在汉民族成为中华民族的核心而过去的“蛮夷”成为边缘少数民族之后，少数民族有信心并受鼓励展现他们的民族特色。羌族的服饰、饮食、锅庄民族舞蹈，山神、天神与白石崇拜等等，也在此潮流下透过身体、文字与图像展演出来——借此展现羌族认同，及羌族与其他民族间的区分。对汉族来说，鼓励羌族文化展演有其他意义。这也就是，过去华夏曾以描述边缘之奇风异俗、奇山异水与其人之凶桀不驯，来刻画“华夏边缘”；而今之汉族，则以古老的、有特色的、擅于歌舞的“少数民族文化”，来描述此国族一体性下的新“华夏边缘”。

在所有这些文化展演中，“服饰”具有特殊意义，作为个人身体延伸，它被转化为“民族身体”以表达其民族特色。穿着具民族特色服饰的少数民族，也是对汉族而言的“异质化边缘”。这种以“服饰”来体现鲜明的民族特色，以及借着有鲜明文化特色的少数民族以刻画汉族边缘的展示、演出，常表现在各个国家级大型会议与庆典场合中：如在各少数民族代表穿着本民族服饰的团体照上，借着身体与服饰，一个多元的中华民族图像被展示出来。同时借民族服饰展演，少数民族（着传统民族服饰者）与汉族（着现代化的西装或便服者）间之区分，或各少数民族彼此间的区分，也得到彰显。1980 年代以来，由于各种媒体传播工具逐渐普及，这种民族舞蹈或服饰展演所表现的民族认同与区分，透过各种竞赛演出、民族画册与民族知识书刊的发行，以及 1990 年代以来的电视转播，成为塑造各族人民（特别是城镇居民与知识分子）我族认同的重要集体记忆。

羌族不只居于中国或中华民族的边缘，他们在四川省与阿坝州中也居于边缘地位。各种政治、社会的优势群体都创造羌族文化的展演舞台，以刻画不同的边缘。仅以汶川县而言，从 1957 至 1985 年，代表羌民族特色的文艺表演团体，共受邀参加了 99 次在马尔康（州政府所在）、成都（四川省会）、北京（国家首都）举行的各种竞赛演出[①]。对羌族人民来说，虽然他们皆有感于本民族的边缘性，但透过“文化展演”他们表达对自身传统文化的骄傲，并与其他民族的文化展演相互竞争、夸耀。

羌族文化不只是在马尔康、成都、北京等优势群体所创造的场域中展演。在羌族地区，羌族知识分子透过地方政府机构，也创造各种羌族文化的展演场域。各县之文化馆、史志办公室与学校，或举办各种节庆歌舞表演、竞赛，或编辑出版各种有关羌族文化的刊物，或修建文化展览馆或文化古迹观光点。在这些场域中，各县、各区羌族的文化展演形成一种竞争。他们争论，何处的端公文化保存得最好，何处的羌族传统服饰最地道，何处的村寨建筑最有本民族特色，

① 汶川县地方志编撰委员会：《汶川县志》，1992，页 695。

以及何处是大禹文化的发迹地——种种展演与争论，都是为了界定本民族中孰为核心、孰为边缘。文化展演者，也是观赏者，同时也是文化诠释者。

近年来，由于九寨沟成为热门的观光景点，而往九寨沟的主要公路又穿过羌族地区。于是在发展经济与民族认同双重动机下，地方政府与商人共同创造展示场域，将村寨民众（特别是妇女）、顶上有白石的建筑与以端公为主角的宗教活动等作为展示物，吸引各种观众——国外观光客、国内观光客与本地汉、藏、回与羌族。而羌族文化之所以能成为一种“观光资源”，乃由于在“少数民族文化”的展演与观赏中，各种社会权力关系中的认同与区分得以强化。对汉族观赏者而言，观赏古老、落后、乡间、迷信、少数独特的“羌族文化”，强化他们概念中汉族的现代、进步、都市、理性与多数主流地位。对羌族观赏者而言，观赏传统、灿烂的本民族文化展演以及观察到外人对本民族文化的兴趣，强化他们心目中羌族古老、神秘、坚守传统不随波逐流的我族意象。因此，借着文化展演，主观的认同与区分化为客观的文化符号，展现在各个被历史与文化知识典范化，而又被各种利益与个别经验孤立疏离化的人群与个人之前，成为提醒、强化或修正他们各种认同与区分体系的现实经验。此被强化或修正的认同与区分体系，又引导他们透过日常生活言行所实践的“展演”。

羌族知识分子也引领外来专家、学者、观光客进入村寨之中，在此创造另一种文化展演场域。在此，展演者是村寨的人，特别是穿着本地传统服饰的妇女。对村寨居民来说，文化展演强化他们对本地文化的信心：本地妇女服饰最传统，本地的碉楼与村寨建筑最有特色，本地的羌语最道地，本地的白石信仰保存最好——因此能吸引外人远道而来。同时，这些“外人”（包括居城的羌族知识分子）也进行另一种文化展演：他们先进的照像机、摄像机，现代化的穿着与手表、皮鞋等配饰，以及“有文化的”谈吐、“具学术性的”羌族文化讨论与诠释，都对本地人形成一种夸耀性的展演。因此在文化展演与观察中，村寨与城镇的羌族一方面在“保持传统”与“随波逐流”上，一方面在“落后”与“进步”上，区分本地人与外地人。于是，文化的夸耀、区别与模仿、附和同时进行。城镇知识分子以乡

民来展现本民族文化，自身却模仿、追求现代风尚；乡民中的男人，以本村寨与村寨中的妇女来展现本地民族文化，自身也模仿城镇中或大都会的文化风尚。

在村寨的日常生活中，"文化展演"透过各寨、各村羌族民众的衣食起居、季节性生产活动、宗教祭仪等不断进行。譬如，在茂县牛尾巴寨正月初七"人过年"的仪式中，文化展演表现于年轻女子荡秋千、年轻男子舞龙、村中长老开酒坛请神、男女环绕跳锅庄舞（此时部分老妇人跳"尼萨"），以及男人仪式性的演示出征、战争过程与胜利归来，妇女倒酒敬战士等等场景上。在整个仪式过程中，文化展演也表现在不同性别、世代村民的服饰上。在这样的文化展演中，展演者本身也是观众；在展演与观看中，各层次的社会认同与区分——少数民族与汉族、本寨与他寨、男性与女性，以及各个世代人群之间——得到强化或得到新的意义。

许多羌族文化展演，除了透过日常生活与各种仪式性场合外，也展现在文字与言谈之中。在本土文化早已丧失的北川尤其如此。如一位北川知识分子告诉我：

> 我们曲山的羌族干部，家里羌族的服饰都是全的。现在人们都在穿外国时兴的服装，我们羌族自古以来在服饰上就不追风赶浪，其他少数民族也是一样……现在在民族服饰上我们有恢复的趋势；西方的技术可以学，我们中华民族的根不能改。

如此在日常言谈中，对本地或本民族文化的夸耀与展演，以及相对地对外地或他族文化习俗的批评与讥讽，不断地在亲近人群间进行。在这些日常言谈中，两组相对的心理因素——"竞争、夸耀"与"摹仿、附和"——使得"文化典范"不断地被定义、凝聚，也不断地被创新。如在日常生活里，羌族男子或女子，城镇的人或农村的人，常聚集闲话家常，话题随着人、事、时、地之情景而有不同。他们或讨论什么是好看而又恰当的穿着，什么是道地的锅庄舞，描述邻近的羌族或藏族妇女服饰如何，或评说藏族或汉族的婚姻习俗、家庭伦理，或嘲弄藏族及外地观光客的口音。在这些包含讨论、批评、嘲笑的闲话中，各种社会群体

(世代、两性、区域、民族、城乡)的文化特色得以建立、延续或修正,而与其他对应群体间的“区分”也被强化。

1990年代出版的《羌族研究》与《西羌文化》两种刊物,为本土羌族文化展演提供了文字场域。然而,这两种刊物均难以正常地持续出刊。在这期间,北川县政府及其所属文教单位,却连续出版许多有关羌族与大禹文化的专著、论文集与资料选集,这反映了在文字场域的文化展演上,北川羌族知识分子较专擅而领先于其他地区羌族。在这些文字场域中,展演者(作者与编者)不限于羌族或某地的羌族,更包括汉族、藏族与日本学者。被展示、夸耀的羌族文化,主要包括山神、神林、端公与白石信仰,以及碉楼与砌石文化,饮食服饰、婚丧习俗和大禹文化等等。观赏者(读者)主要是城镇中的羌族知识分子,他们仔细地阅读,热切地讨论。如此,典范的羌族文化不断被强化,也不断得到新的内涵。“竞争、夸耀”与“摹仿、附和”仍是此社会过程的主要动力。譬如,以北川羌族知识分子来说,他们一方面摹仿、附和汉族学者与茂县羌族知识分子所展示的羌族文化,另一方面,他们也以“北川为大禹出生地”及本地的“大禹文化”来自我夸耀,并与汶川羌族知识分子竞争大禹文化的核心地位。在此争议与展演中,事实上,两地羌族知识分子都透过“大禹”来攀附他们心目中的“古老华夏文化”。

结语　历史的创作物与创作者

在本书中，我介绍一个居于汉、藏之间的民族——人口只有约20万的羌族。这是一个古老的民族，也是一个新的民族。他之所以古老，是因为三千多年来一直有些西方“异族”，被商人或历代华夏（古代中国人）称为“羌”；无疑他们的血液与文化，或多或少的，曾流入当今许多被称为羌族或氐、羌系民族的中国边缘人群之中。从另一角度来说，这却是一个新的民族。因为凝聚当今“羌族”的历史记忆，包括对“羌族”这个民族称号的记忆，都在近数十年来才成为川西北一些人群的本土知识。

然而，羌族却不是一个奇特的民族。在前言中我曾提及过，舍佛曼（Marilyn Silverman）与古立佛（P. H. Gulliver）所言历史人类学的两大主题：“过去如何造成现在”，以及“过去之建构如何被用以诠释现在”。这两大主题，在关注“历史”与“民族”等主题的人类学或历史学研究中，几乎是说明“民族由来”的两个没有交集的诠释模式。在有关中国民族或中国少数民族研究中，这便是“历史实体论”与“近代建构论”之争。由“羌族”研究所得，我对此的看法是：与世界上所有的“民族”一样，羌族是历史的创作物，也是历史的创作者。

作为历史的创作物，无论是汉代的河湟西羌、唐代的西山诸羌、20世纪前半叶的羌民，或是当今的羌族，都是历史与“历史”的产物。这历史，也就是我所称的华夏边缘的历史；“历史”，则是在此历史中，人们（汉与羌）所建构、认知的“历史”。作为历史的创作者，他们也创作历史与“历史”。被汉人视为“羌人”或“羌族”的人群，以各种表征与行动，来响应其相对于汉、吐蕃或藏的边缘地位，因此缔造种种历史事实（如，或聚集诸部与唐朝、吐蕃对抗，或成为汉、西番或藏）。同时他们也创作“历史”，以诠释、建构其内部各群体间的或相对于汉人的族群本质。也就是在这样的历史与“历史”中，“羌”成为汉、藏间一个漂移的、模糊的边缘。

一、华夏边缘的历史与“历史”

古今华夏心目中的羌人与羌族历史，事实上并非某一民族实体的历史，而是一个“华夏边缘”的历史。这个华夏边缘的历史，是当前羌族的历史，也是华夏历史的一部分。近代羌族成为一个中国少数民族，并非只是近代中国知识精英的发明或建构。因此，我难以认同“历史实体论”与“近代建构论”之说。

以华夏边缘历史来理解羌族，我们可以说，由“羌人”到“羌族”至少经历了三个过程。一是“羌”为中国人观念中西方异族与族群边缘。由商到东汉，这个族群边缘随华夏的扩张逐步西移，终于在东汉魏晋时在青藏高原的东缘形成一个“羌人地带”。后来在隋唐时吐蕃政治与文化势力东移的影响下，以及唐朝与吐蕃在此进退相持之下，这个羌人地带大部分的人群逐渐汉化或“番化”（在汉人的观念中），因此“羌人”的范围逐渐缩小。到了民国初年时期，只有岷江上游一带较汉化的土著，仍在文献中被称作“羌民”。

二是受西方“国族主义”影响，近代中国知识分子在历史与文化记忆遗存中重新调整华夏边缘（此时亦是中国边缘），以建构新国族。汉人成为此国族的核心，古代所谓的“四裔蛮夷”则成为边疆少数民族。清末民国以来的中国民族志

与民族史研究与书写，一方面说明这些少数民族的落后与边缘性，一方面说明他们与汉族间长久以来的弟兄民族关系。就在这样的背景下，有关“羌”的历史记忆被建构成“民族史”的一部分；岷江上游人群的文化与习俗，也被探索、描述为“羌族文化”或“氐、羌民族文化”。

第三个过程是，近代以来岷江上游本土知识分子的我族建构过程。在各种外来观念与历史文化记忆影响下，以及在新的经济与政治环境下，岷江上游与北川的部分民众逐渐接受或争取成为羌族。本地知识分子也在汉与本土社会记忆中，以及在“英雄祖先”与“弟兄祖先”两种历史心性下，学习、选择与建构他们心目中的羌族历史，选择、建构与夸耀他们的羌族文化。透过一层层的历史与文化之学习与夸耀，羌族成为一建立在本土认同上的民族。

由华夏边缘观点来了解“华夏”或“中华民族”，我们也可以将此“华夏边缘历史”分为三期。

首先，由商至汉晋时期，以“羌”为表征的华夏西部族群边缘，随着华夏的西向扩张而西迁，终于移至青藏高原东缘，这是“华夏西部族群边缘的形成与漂移期”。其次，由唐代至清，在汉人心目中西方可称为“羌”的人群愈来愈少，而相对的“番”愈来愈多，显示华夏西方族群边界逐渐深化与鲜明化，此为“华夏西部族群边缘的深化期”。最后，晚清到1980年代，可以说是“华夏西部族群边缘的质变期”。在此时期，透过语言学、历史学、民族学等所建立的“羌族”、“羌族史”、“氐羌系民族”、“藏缅语族羌语支”等知识，使得旧羌人地带上的非汉族群成为各个少数民族，联结在中国国族网络之内。此也便是在民族主义下，中国知识分子唤回汉晋“羌人地带”记忆，并透过新学术书写重新糅化、模糊化此华夏西方族群边缘，由此将藏、羌、彝等“少数民族”纳入“中华民族”边缘内。这个变化，以及当代羌族、彝族等的自我历史与文化建构，共同创造了新华夏边缘，或更正确地说，应是中华民族边缘。

在历史上，华夏不断地想像、界定与描述西方异己“羌人”。这些描述，作为一种活化的社会记忆，也影响华夏与“羌人”间的互动。“历史”影响、缔造历史，

并造成新的“历史”(记忆与叙事)。虽然华夏不断地描述、记录他们心目中的“羌人”,然而完整的并成为社会典范记忆的“羌人历史”,在中国历史上似乎只出现两次。汉晋时期,第一部华夏观点的“典范羌族史”被编定,那便是《后汉书·西羌传》。此后直到清末,各部中国正史中都没有介绍“羌人”及其历史的专章,也就是说,没有“典范羌族历史”再被华夏书写、保存与流传。再来便是,由20世纪初始,在“中国民族史”研究、书写中的羌族历史建构;基于这些片断的研究,终于在1980年代,几种典范的“羌族史”被完成。这不只是一种新的典范羌族史书写,相对于《后汉书·西羌传》来说,也是一种新的文类(genre)创作。

上述两种“典范羌人历史”书写之间,相隔了近1700年之久。这显示,以“羌人”来表述的“华夏”的西方族群边界,经历了两大阶段变化。第一阶段,此华夏西部族群边缘形成于后汉魏晋之间,《西羌传》描述、表达此族群边界。在此文献中,华夏想像、描述这些西方异族是被华夏圣王“舜”驱逐到边区的“三苗”后裔,也是姜姓的一个支族,其豪酋家族又是中国去的一个逃奴“无弋爰剑”的后裔。第二阶段,在近现代的“羌族史”叙事中,羌族是炎帝、共工的后代,其后裔除了羌族之外,目前还广布于汉、藏、彝与所有西南氐羌系民族之中。经由语言、考古、体质与民族学知识之助,各民族间的紧密历史关系被建立起来。由这些古之华夏与今日中国人对“羌”的历史叙事来看,三苗之后的羌人,是华夏心目中的“夷狄”;炎帝之后的羌族,则是中国人心目中的“少数民族”。对古之华夏来说,“夷狄”是在边界外的异族。对今之汉族来说,“少数民族”是国家主权、疆界内的边缘族群与兄弟民族。

如学者所言,“文类”反映与建构“情境”[①]。在此,“文类”的转变,也反映与造成新的“情境”。

---

① Terence Turner,“Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society”, in Jonathan D. Hill ed., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Chicago: University of Illinois Press, 1988, pp. 272—274.

二、另类"历史"

无论是三苗的后代、炎帝的后代，都是一位"英雄祖先"的后裔，而且至少由汉代以来，华夏知识分子所熟悉的"我们的历史"或"他们的历史"，都起始于一位英雄祖先。

中古时期，吐蕃的政治、文化力量向东发展，扩及青藏高原的东缘地区。在吐蕃及后来的藏人学者眼中，这一带的部落人群也是相当野蛮的异族。古藏文书中记载青藏高原东缘各古代部族起源；许多文献作者皆认为，这些边缘部族与吐蕃诸部，都是最早的"四个或六个弟兄"之后裔；其中，一个"小弟或坏家族"被驱逐到东北边境地区，成为一些"原始部落"的先祖[①]。值得我们注意的是，对于古藏人与华夏来说，青藏高原东缘的部落人群都是其"边缘族群或异族"。然而，古藏人学者与汉地学者却分别以"弟兄祖先"与"英雄祖先"两种不同的历史叙事模式，来建构有关这"异人群"来源的历史。这便是在本书中我所称的"历史心性"之别。

在特定"历史心性"下，人们以同一模式建构"根基历史"，以规范理想中的族群关系与相关的资源共享、分配体系。羌族，在这方面提供了一个让我们认识"历史"的绝佳案例。流行在羌族村寨间的"弟兄祖先故事"，说明在人类资源竞争背景下，"历史"与族群认同之间的关系。同时"弟兄祖先故事"也告诉我们，"英雄祖先历史"并非是唯一的"历史"。它也告诉我们，不一定所有的人群都以"历史"来分别征服者与被征服者、老居民与新移民的后裔。在北川、理县等汉文化影响较深的地区，"弟兄祖先故事"中或出现这些弟兄的父亲，或提及弟兄们在汉人地理空间中的迁徙，或有了中国历史中的线性时间。更重要的是，它只是"家族"的历史，是一个大历史（中国历史）的小分支。于是，本地各"家族"的弟兄祖先来此有先后，并来自不同的地理空间；"历史"中的时间、空间

---

① 石泰安著，耿昇译：《川甘青藏走廊古部落》，成都：四川民族出版社，1992，页29。

区分，也强化了人群(家族)间的核心与边缘区分。这些微观研究案例，也鲜明地表现“汉化”如何借历史记忆(叙事)与相关文类、心性的改变来进行。

近代羌族的形成，在本土历史建构上主要还是“英雄祖先历史”的产物。20世纪上半叶端公经文中的英雄故事、一些“英雄游历记”或“英雄征程记”，似乎暗示我们一个由“弟兄祖先故事”或其他“历史”，转变为“英雄祖先历史”的过渡阶段的历史叙事。它可能是古华夏的《穆天子传》、蒙古的《江格尔传》与康藏各族群的《格萨尔传》等英雄史诗的前身。借着由“英雄征程记”逐渐发展为“英雄祖先历史”，人类社会由孤立、平等的小区域社群，逐渐演变为中央化、阶序化的大型族群与政治体。无论如何，这些近代早期岷江上游本土知识分子以“英雄征程记”建构的“我族”想像，在并未完成之前，便为另一些“英雄祖先历史”的流传所阻断。在本地人心目中，大禹、周仓、樊梨花等“祖先”都可以作为一种“起源”，以说明本地人的族群本质。汉文字记忆的力量，汉文化的优势地位，都使他们认为大禹、周仓、樊梨花等英雄祖先真实可信，更具力量的是“典范羌族史”的完成与流传。从此，端公经文中的故事成为“宗教神话”，周仓、樊梨花等英雄祖先故事成为“乡野传说”。在“典范历史”中的羌族，是炎帝之后，一个被华夏英雄圣王“黄帝”打败的英雄之后裔。

然而，若与炎帝和大禹相比，1980年代以来羌族知识分子较热衷于从事以大禹为羌族祖先的历史文化建构。如同魏晋南北朝时期入居关中的羌人，攀附黄帝后裔为其祖源，而忽略中国史籍记载“羌为姜姓炎帝后”一样，古今“羌人”、“羌族”知识分子都不愿意承认自身是“失败者”的后裔。即使承认本族是炎帝后裔，当今羌族知识分子强调的也只是一个古老华夏记忆——《国语》中称炎、黄为弟兄。所以他们认为，羌族与汉族是兄弟；因炎帝在前，所以羌族还是大哥。在有关“大禹”出生地的历史争论中，本书的例子也说明“历史”如何在本族群中被争论，并成为争夺孰为本族群核心、孰为本族群边缘的符号资源(symbolic capitals)。在岷江上游与北川地区，大禹遗迹存在于作为本地汉人政治文化中心的各个旧县城附近，显示“大禹”曾是推动华夏边缘西移的历史符记。在

近代羌族的民族化过程中，或者说，在本地较汉化的人群成为羌族的过程中，“大禹”被他们攀附为羌族祖先。由“大禹”之符号意义在此华夏边缘的变迁，也显示两千余年来此华夏边缘的变迁及其近代质变。

另一个本土历史建构，便是1980年代羌族知识分子对端公经文“羌戈大战”的再书写与诠释。首发其端的是汉人历史学者将“羌戈大战”视为一个真实历史的本土记忆残余——这便是羌人在西北被汉帝国打败而南迁的“历史”。羌族知识分子接受了这个“历史”。但他们更有意义的建构是：认为战胜戈人的英雄“阿爸白苟”有九子，这九兄弟被分派到各地区立寨，而成为当今以及想像中的羌族之由来。这个我族血缘与地理人群想像，也就是九弟兄及其所占居之地，包含了早期端公“英雄征历记”中的历史空间想像、当代语言学知识所提供的人群语言空间想像，以及当前民族知识与行政区划中的我族政治空间想像。这个例子一方面说明，这个版本的羌戈大战故事是“弟兄故事”与“英雄祖先”两种历史心性的混合产物。另一方面，它也说明了当前羌族知识分子心目中之羌族本质与理想中的羌族范围。更具意义的是，这样的我族建构，具体而微地反映近代“民族建构”的一重要特色——语言学、历史学与民族学（以及考古学、体质学），使得我族建构有了更多可资“运用”的工具。

三、历史与“历史”下的近代产物

西进的华夏族群与文化边缘和东进的吐蕃或藏传佛教文化边缘，中古时期在青藏高原的东缘交会；这个历史，以及在此历史影响下华夏对异族的族群分类，所产生的各种“历史”与“文化”建构、展示与论述，造就了清末以来岷江上游与北川地区的族群认同体系。这便是在本书中我所介绍的“一截骂一截”的族群体系。

在此，我们接触到的是“汉化”或“族群认同与变迁过程”的问题。羌族社会的历史民族志研究以及对相关“历史”与“文化”的人类学探索，给予“汉化”或

“汉民族起源”问题提供了具体、细致的例证。“汉化”并非是如许多学者所言，华夏如大海能容，“夷狄入于华夏则华夏之”的结果；“汉化”也不是百夷爱慕华夏文化所致。“汉化”的符记或过程，也不是借着习汉语、服中原衣冠或与华夏婚媾等语言、文化与血缘的改变来完成。在另一方面，部分学者将“汉化”概念视为汉族沙文主义下的产物，但未提出更具意义的诠释模式，如此也无助于我们了解此现象。由华夏边缘的历史以及近代岷江上游与北川土著的历史民族志看来，我认为“汉化”应被视为华夏起源与形成的一种重要方式。或者，描述此现象较有涵容性的名词应是“华夏化”。

“一截骂一截”的族群体系告诉我们，首先，华夏化非但不是华夏认同的宽容性所致，相反地，是古代“华夏”对“蛮夷”的歧视推动整个“华夏化”过程。其次，更重要的是，“华夏化”过程并非发生在文化、社会身份可截然区分的“华夏”与“蛮夷”之间，而是发生在文化、生活习俗与社会身份皆十分近似的人群之间。在华夏化过程进行的地区，究竟谁是“汉人”、谁是非汉，事实上是相当模糊的。第三，除了中国官府力量的涉入外，邻近人群间、社会阶级间以及两性间的本地资源分配、分享体系，是“华夏化”认同变迁产生的主要背景。以下，我更深入地解释这些现象。

我们略回顾本书中曾提及的，近代北川之白草、青片住民如何成为汉人或华夏的过程。明代本地居民接受朝廷统治后，汉人移民以及他们带来的汉文化与历史记忆逐渐深入白草、青片河上游村寨间。在清末与民国时期，在此形成一个模糊的汉与非汉边缘：大家都认为自己是汉人，却认为上游村寨人群都是“蛮子”。透过一端（自称汉人者）文化符号与历史记忆的展示与夸耀，以及另一端（被视为“蛮子”者）的模仿与攀附，明、清以来愈来愈多的北川人自称为“汉人”。他们除了强调本家族为来自“湖广”之某姓家族外，都以祭拜大禹来攀附汉人认同。然而，自称“汉人”并辱骂上游“蛮子”者，仍被下游或城镇的人视为“蛮子”。在此值得注意的是，整个认同与文化变迁过程，借着邻近人群间的“模仿、攀附”与相对的“区别、夸耀”进行。

攀附，产生于一种模仿欲望；攀附者希望借由模仿而获得某种身份、利益与安全保障。此有如生物界的拟态（mimesis），许多动物以模仿他者或它物，以逃避侵害。攀附动机又相当于吉哈德（René Girard）所称的模仿欲望（mimetic desire）；在亲近且敌对之个人或群体之间，由于追求较优越的存在地位（being）而产生一方对另一方之模仿[①]。文化与族群身份的攀附欲望，产生于攀附者与被攀附者间被创造、想像或建构的社会与文化差距。或由于中国古代在政治上对"蛮夷"地区的征服、统治，或由于汉人对边缘"蛮夷"之身体、文化习俗与历史的轻视，皆可能造成劣势者之攀附动机。与模仿、攀附相对的是，因恐惧对方的"模仿、攀附"而产生的"反模仿、攀附"——也就是，自称"汉人"者以自身文化向"蛮夷"所作的展演与夸耀，借此造成"我群"与"异己"间的"区分"。这类似于布迪厄（Pierre Bourdieu）所称的，在社会阶级人群间以定义、夸耀与操弄"品味"，以造成社会区分（distinction）的策略[②]。在族群现象中，受品评的不只是生活习俗中的"品味"，也包括"起源历史"、伦理道德等等。在20世纪上半叶的岷江上游与北川，许多"汉人"夸耀自身的优越祖源、规矩的生活习俗与典范的人伦道德，并嘲弄或想像"蛮子"低劣的祖源及一些奇风异俗。如此区分孰为核心，孰为边缘；孰为征服统治者后裔，孰为被征服者或受统治者之后裔。

以上所提及的"汉人"与"蛮夷"，并非是社会空间距离很远的人群，他们可能住在邻近的上、下游村落中，甚至可能生活在同一村落中。布迪厄所称以评价品味所造成的社会区分，以及吉哈德所称的模仿欲望，也都发生在社会中彼此亲近或常有接触的群体之间。在此边缘地区，"汉人"与"蛮子"间的社会文化差距不一定是客观事实，也不一定是非常鲜明。的确，透过"文化"与"历史"论述进行的人群间相互歧视、夸耀与攀附，也并非经常发生在文化、族群、地理与

---

① 见 René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. by Patrick Gregory, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 143—168. 在本文的例子中，比较优越的"存在"便是一种认同，一种由社会所公认之优越血缘所带来的身份认同。

② Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. by Richard Nice, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

社会距离遥远的群体(如华夏与非华夏、士族与乡民)之间。相反地,它们常发生在较亲近的群体之间而形成一连串相互歧视、夸耀与模仿、攀附的链状反应。这些亲近群体间的界线相当模糊,界线模糊,使得一方有认同危机,因而以夸耀来造成区分或强调区分。另一方则因不堪受歧视,或在文化夸耀的熏染下,接受一种文化与历史价值观(什么是高尚的文化,什么是高贵的祖先源流),而爱慕、欣赏夸耀者之文化,因而以模仿、攀附来改变族群认同,以逃避歧视与迫害。此种由一截截相互模仿、歧视所造成的"模糊的华夏边缘",在汉人知识分子的观察描述中,经常便是有"熟番、生番"之分的地区。这些地区,是"华夏起源"之一关键地区;这些过程,也是"华夏形成"之一重要过程。

回到20世纪上半叶的岷江上游村寨社会。在一村寨人群内,人们主观意识上的"族群"之别,常存在于头人与其子民之间、男性与女性之间、邻近家族之间。土官、头人们强调其"汉人"祖源,展演其汉人士绅文化习俗,并歧视、污化其子民的血源与文化习俗。男人则怀疑由外嫁入之女子的"根根"不洁,担忧其可能带来的"蛮子"习俗污染本地规范。在本书第四章,我说明在岷江上游与北川地区,过去女人常被认为有"蛮子"血统,或有"毒药猫"及其他魔性遗传。如此,村寨中的女人,或某一个女人,成为人们心目中或潜意识中"蛮子"的化身。因而村寨民众心目中的"蛮子",是远方的"异己",是邻近上游村寨的"异己",也可能是本寨中其血缘遭蛮子污染的"异己"。最后,在一个以男性成员为核心的家庭中,一个男性最亲近的"异己"便是家中的女人。虽然在岷江上游的羌、藏族中,人们普遍相信女人有"魔性"或是有"污染力",但他们一般不会怪罪或歧视家中女性。于是少数村寨中的妇女被众人(包括其他女性)视为"毒药猫",成为村民们对一层层外在"异己"之恐惧与敌意的代罪羔羊。

与村民们对一层层"外人"的恐惧与敌意相反,村民们心目中的"我族"概念,又由"家族"向外一层层延伸,及于包括一个沟或数个沟人群的"尔玛";近数十年来,此"我族"范畴更扩及于"羌族"与"中华民族"。这样由内而外一层层的我族概念,也表现在凝聚一层层人群的各种弟兄祖先故事之上。因而,"同胞"

与"异类"并非是两个截然划分的群体；同胞也是异类，异类也可以成为同胞。因彼此的亲近与相似关系，"弟兄"隐喻着基于同胞情感的友好合作；另一方面，由于同胞过于相似与亲近，"弟兄"也隐喻着彼此间的敌意与威胁。

以上这些论述，也说明了为何在本书中，我将"族群"扩大指称各层次的血缘与拟血缘之认同群体，并着重于分析其各层次"边界"(boundaries)的性质，强调一层层内外"边界"间的互映、互动关系。在西方社会人类学研究中，学者指出，近十多年来有些研究者之研究重点转向于"认同"或"国族主义"，而离弃原来的"族群本质"(ethnicity)概念，其原因也在于他们认为"族群本质"未能涵括多样性的群体间互动关系[①]。的确，但不仅如此，在对一特定社会的研究中，学者们常将"亲属"、"族群"或"民族"这些名词概念化，以指称特定的人类血缘或拟血源群体。然而岷江上游的例子却说明，学者所认知的"亲属"、"族群"与"民族"等概念，对许多村寨居民而言，却没有明显的区别，而"我族"与"异类"也没有绝对区分。是否岷江上游村寨居民特殊的社会背景与历史心性，造成此现象？从某种程度而言，的确如此。但在其他人类社会中，人们也常无法在意识或潜意识中截然分辨"我族"与"异类"，分辨我们对亲人、同胞、敌人的爱与恨。因此与亲近人群间的仇恨，可能转嫁到远方"异族"身上；从远方"异族"得到的挫折与恐惧，也可能迁怒于亲近人群身上，这便是为何"代罪羔羊现象"或"毒药猫现象"在这世界上如此普遍的原因。

四、华夏边缘的省思：人类生态观点

以上无论是典范历史（羌族史）与民族（羌族、中华民族），或是"弟兄祖先故事"、另类历史与各沟居民之"尔玛"认同，这些"历史"与"人类社会分群"的存在

---

① Marcus Banks, *Ethnicity: Anthropological Constructions*, London: Routledge Press, 1996, pp. 134—143.

与变迁，都有一个最基本的人类生态背景——人类的资源分配、分享与竞争。住在沟中世界里的羌族，在这一点上，也给了我们珍贵的启示。

在一条沟中，为了分享与竞争生存资源，他们以弟兄祖先之“历史”，来凝聚并区分沟内的各层次“族群”。“弟兄关系”隐喻着人群间的合作、区分与对抗，但无论如何，在此历史记忆下，本地人群没有征服者与被征服者后裔之别，也没有老居民与新移民之区分——大家都分别是几个同时到来的弟兄祖先之后代。没有任何个人或群体，能因“历史”而拥有或宣称有资源分配上较优越的地位。

我们以此人类生态观点，回顾华夏边缘历史。以“弟兄祖先故事”为表述的历史，似乎曾普遍存在于华夏及其边缘部分区域人群间。中国古史记载中，“弟兄祖先故事”之遗痕随处可见。如，我们在《国语》中可发现黄帝、炎帝为两弟兄的说法[①]，可见当时（东周时期）仍有些知识精英希望以“弟兄关系”，而非征服者与被征服者关系，来联结黄帝与炎帝后裔诸国。然而也在此时及稍晚，各种“英雄祖先”论述流行于华夏诸国之间，黄帝逐渐得到特殊的“始祖”地位；比他更早的炎帝，则在大多数先秦文献中被视为被黄帝击败之古帝王。到了汉晋时期，当华夏边缘扩及青藏高原边缘时，被纳入此边缘而成为华夏的巴蜀人，曾经仍以一“九弟兄故事”将本地统治家族与中原华夏凝聚在一起[②]。

尽管如此，西汉初司马迁所撰《史记》，为中国历史书写立下了典范，这典范历史便是“英雄祖先历史”——《史记》中之本纪、世家诸篇中，一国一族之统治阶层皆各源于其“英雄祖先”。也就是说，《史记》不仅总结战国末至汉初以来多元并陈的黄帝论述，使黄帝成为华夏（严格地说只是华夏统治阶层）之共祖，它也创造了一个以“英雄祖先”为骨干的“文类”（genre），所谓“正史”。从此，“历

① 《国语・晋语》：“昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”

② 《华阳国志・蜀志》：“《洛书》曰，人皇始出继地皇之后，兄弟九人分理九州为九囿。人皇居中州，制八辅。华阳之壤、梁岷之域是其一囿，囿中之国则巴蜀矣。”

史”与司马迁所称“其言不雅驯”之神话传说分离[1]。从此，“弟兄祖先故事”在历史中失去其位置，而成为乡野传说。线性或循环的历史，以英雄圣王为起始的历史，以记录、回忆社会中部分人之活动为主的历史，成为“正史”。如前述汉晋时期华夏边缘的巴蜀之人，他们更信赖的“历史”，从此便为以“黄帝娶于蜀山氏之女，生子高阳，是为帝喾，封其支庶于蜀……”为起始的“历史”[2]。因而“历史”不仅区分华夏与非华夏（人与域），更在华夏之域间区分何为黄帝嫡传所辖，何地为黄帝支庶所封，何地为黄帝及其后裔所征服；在华夏之人中区分，谁（统治家族）由其黄帝血胤而成为华夏，谁（黎民）又因“教化”而成为华夏。借此种种区分，华夏成为一阶序化的资源共享、分配与竞争体系。虽然如此，以“弟兄关系”凝聚人群的历史心性，仍存在于各种“少数民族传说”以及汉人乡民社会口传家族谱系之中。

在华夏边缘人群间，首先接受或攀附华夏“英雄祖先”的常是其上层统治者。借此，他们仍能享有在本地资源分配上的优越地位。春秋时，吴、越、楚、秦等华夏边缘诸国统治者，皆得到黄帝后裔之“华夏祖先”而成为华夏。魏晋南北朝时关中的羌人世族大姓，也常自称为黄帝后裔“有虞氏”、“夏后氏”的后代，因而也成为华夏。明、清以来许多中国西南地区土司，常自称其祖籍为“南京”或“湖广”，并通过其汉姓家族谱系中的“姓氏源流”，直接或间接成为“黄帝子孙”，因而也以此祖先“历史”，将其子民变为华夏征服者的后裔。而其子民，也经常由于采用汉姓，而由汉人之“万姓源流”记忆中获得其华夏祖先。可以说，在“华夏边缘”的发展中，由于采纳华夏之“英雄祖先历史”，使得越来越多的边缘人群与空间，被纳入“华夏”此一资源共享、分配体系里。在此体系内，“英雄祖先历史”与其他历史论述，又进一步阶序化内部（性别、地域、阶级、职业）人群之资源

---

① 王明珂：《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》，《历史语言研究所集刊》73本3分，2002年，页583—624。

② 《华阳国志》记载：“黄帝娶于蜀山氏之女，生子高阳，是为帝喾。封其支庶于蜀，世为侯伯。”有关《华阳国志》中两种历史心性下的“巴蜀统治君王家族起源”叙事之分析，见拙著：《历史事实、历史记忆与历史心性》，《历史研究》2001年第5期，页136—147。

共享、分配。

“华夏边缘”的西向扩张，在东汉、魏晋时基本上已达到华夏经济生态与社会结构所能存在的地理极限。从此，华夏不只是以武力维护、封闭此边缘，也经描述边缘空间（蛮荒瘴疠之地）、边缘人群（蛮夷贪戾之人）之异类性（the sense of otherness）来强化此边缘。中古以来中国的边防策略，大致便是在“羌人地带”置下一连串军堡与重兵，防御“吐蕃”或“西番”的侵扰。由岷江上游而下至雅安地区，或更下及云南北部，此一线经常便是华夏帝国的西疆防卫线。由于华夏强力维护、垄断华夏资源，青藏高原东缘（大致为康藏地区）之山间各部落、村寨人群，便只能在内部争夺有限的山谷、草地资源，或在华夏的封贡制度下以顺服来换得华夏之赐予。除了吐蕃时期外，在历史上青藏高原东缘人群较难结为大型政治军事体，以胁迫、进犯手段向华夏争夺资源。此与北疆各游牧部族常聚为大型游牧帝国以威胁、掠夺中原，有相当的不同。相对应的是，“英雄祖先历史”也流行在北方游牧地区；在青藏高原之东缘，“弟兄祖先故事”历史心性才是各族群历史记忆的蓝本。

“英雄祖先历史”代表一种以向外扩张、对内阶级分化，来解决资源问题的历史心性之产物。“弟兄祖先故事”则代表一种以对内分配、争夺，来解决资源问题的历史心性产品。因此“弟兄关系”并非本地各族群和谐相处的符记。相反地，由于资源极端匮乏，宣称有弟兄祖源关系的各个族群以及他们与邻近的“蛮子”和“汉人”，经常在无止境的相互掠夺与仇杀之中。

五、近代华夏边缘再造：由“蛮夷”到“少数民族”

了解以上华夏西部族群边缘历史的人类生态意义后，我们对近代此华夏边缘之“少数民族化”也可以有新的理解。首先，当代包括汉与非汉的“中华民族”，在清末中国国族建构中并非是唯一被考虑的方案，革命党的精英们，曾主张建立一纯汉族的国族国家。而后，因近代西方列强对中国封贡制度下之“藩

属”，或受中国直接、间接管辖之边区土地与资源，表现其侵夺野心与觊觎行动。在此刺激与竞争下，中国知识分子建构起包括传统“华夏”与其“边缘”的中华民族。在新的“中国”与“中华民族”概念下，如今传统“中国”与其“边缘”合而为一；过去界线模糊的“边疆”(frontiers)及其上的异族，成为界线明确之国家“边界”(boundary)内的少数民族。

在中国西疆，近代“氐羌系民族”论述与典范“羌族史”，以及羌族成为中国少数民族之一，都可视作此华夏边缘再造的表征，也是一长程华夏边缘历史之近代产物。在近代国族主义下，中古以来由于吐蕃崛起而逐渐消逝的华夏边缘，汉晋时的“羌人地带”，以及更早的商至汉代以羌为异族符记的“漂移的华夏边缘”，被中国知识分子重新发掘、建构。语言学、体质学、考古学、民族学与近代史学，都被用来补缀缝合此一民族及其历史。于是，中古以来被“番”之异族概念严峻化的华夏西部族群边缘，如今又被“羌族”、“氐羌系民族”等概念与“历史”糅化、模糊化。虽然在民族识别、划分后，有藏族、羌族、彝族等等之别。但透过“羌族”与“氐羌系民族”之历史、语言与血缘(体质)建构，藏、彝与西南各氐羌系民族间及其与汉族之间，可以说是“你中有我，我中有你”。

过去华夏心目中的“蛮夷”，从此成为中国的“少数民族”。这个转变，在人类资源生态上有相当的意义；可以说是传统华夏与华夏边缘之资源分配、分享体系的一次再调整。以本书所述之华夏西部边缘来说，近两千年来由于华夏强力维护其西方资源边界以及本地特有的地理生态，曾造成青藏高原东缘地带人群间普遍的冲突与暴力；这些现象，在“民族化”后都显著减少。当地老人们常对我描述过去的血腥暴力与人们对此的恐惧。他们说：“那是因为过去的人没知识，不知道我们是一个民族。”在当代羌族认同下，“民族感情”化解了各沟各寨人群间，或过去“蛮子”、“尔玛”与“汉人”间的暴力冲突。今日岷江上游村寨人群，不再是狡猾的“汉人”、贪狠的“蛮子”或一小撮孤立的“尔玛”，而成为骄傲的羌族。国家对少数民族的各种优惠与补助，也部分弥补了核心与边缘间的经济差距。

六、中国民族的再思考

在本书前言中，我曾提及有关“中国民族”与“中国少数民族”的两种当代历史论述——“历史实体论”与“近代建构论”。在此，基于本书对“中国民族”的看法，我们可以对这两种学说提出一些综合评述，以及再思考有关“中国民族”的过去与现在、学术与现实等问题。

我们可以由两方面来思考这个问题。一是在学术上，学者们所主张的“民族”与“历史”，在知识上是否正确或充分？二是在伦理上，他们所建构的“民族”与“历史”知识，是否有助于造成或促进资源平等、共享与社会和谐。在学术方面，“历史实体论”所主张的“民族”定义是值得怀疑的。近三十年来的人类学族群研究，说明无论“族群”或“民族”，皆非客观的体质、语言与文化所能界定。基于此民族定义所建立的“民族史”，一个民族实体在时间中延续的历史，也因此常受到质疑①。一个人群的血缘、文化、语言与“认同”有内部差异，而且，在历史时间中，有血缘、文化、语言与“认同”的移出，也有新的血缘、文化、语言与“认同”的移入。究竟是什么“民族实体”在历史中延续？“历史实体论”在学术上的缺失，主要在于将“文本”(text)与“表征”(representation)当作“历史事实”(historical facts)与“民族志事实”(ethnographical truth)，忽略了“历史文本”的社会记忆本质以及“文化表征”的展演本质——也就是忽略了两者之产生与存在的历史情境与社会情境。最后，由于对人类族群现象缺乏批判性认知，因此在相关的“历史”与“文化”学术建构中，新知识也难以反映族群现象本质，无法映照研究者自身的文化与认同偏见。由于研究者无法认识自身的政治、文化主体性偏见，因而其民族史与民族文化建构，进一步边缘化“他者”。也因此，在伦理方面，“历史实体论”下的典范“中国民族史”及“中国少数民族史”，缺乏对现实

---

① Malcolm Chapman, *The Celts: the Construction of A Myth*, New York: Macmillan Press, 1992; Edwin Ardener, “The Construction of History: ‘Vestiges of Creation’”, in Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman eds., *History and Ethnicity*, London: Routledge, 1989.

的反思与纠误能力。

后现代主义下的“近代建构论”在对“民族”或“国族”的看法上，强调它们与“族群”(ethnic group)之区分，认为后者是自然形成的，前者是近代国族主义下之产物，是近代国族知识精英们的想像与建构。这样的看法则未见无论是族群、民族、国族，都是广义人类“族群”现象的一部分；由人类生态观点来看，家族、族群、民族、国族，都涉及资源分配与竞争以及相关权力关系下的“历史”建构。也因此，在对历史的看法上，“近代建构论”者只注意近代国族建构之历史与“历史”，而忽略近代建构之古代基础，以及此长程历史变迁中“近代建构”之人类生态意义。其次，与“历史实体论”相同，“近代建构论”也忽略了历史演变中发生在各种“边缘”的细微过程以及此过程造成的“边缘”变迁历史。

在伦理与人文价值上，无可否认的是，“近代建构论”者在解构“国族神话”对抗“大汉族沙文主义”，凸显当前少数民族之边缘地位等方面，的确有其贡献。但只见其近，不见其远，也使得此种论述只有解构而缺乏长程、全面的历史省思。譬如，“近代建构论”者只指出近代“中国国族”中的核心与边缘族群间的不平等，而未见在“中国国族”成立之前，由于华夏坚守其资源边界而造成沿此边缘发生的长期战争与冲突。亦未见及，被排斥在华夏边缘之外的各人群，由于资源匮乏而经常发生族群间的相互仇杀与掠夺，以及人群社会内部因资源争夺而产生的阶级、性别间之剥削与暴力。

在本书中，我由华夏边缘历史来了解羌族，以及由羌人与羌族来了解华夏边缘历史。一方面，当代羌族的确是国族主义下的近代建构。另一方面，羌族之存在，自有其近代以前之历史基础或延续性。但在此历史中延续的不是一个“民族”，而是发生在华夏边缘人群间，多层次社会区分（性别、地域、阶级、政治与文化）与相关权力关系下的族群过程。更重要的是，长程人类生态观点的华夏边缘历史，可以让我们反思中国近代国族建构之人类生态意义，了解当前中国少数民族的处境以及筹谋改进或规划更理想的人类资源共享环境。

以此观点来说，周代以来至汉晋时期华夏之域与华夏之人的扩张与发展，

以及此后至清末华夏边界的维持，都以被排除在此边界外的“异族”为牺牲。因此，在近代中国国族之建构中，华夏与传统华夏边缘合一而成为“中华民族”，可说是此地区漫长历程中人类资源竞争历史中的一种新尝试——将广大东亚大陆生态体系中相依存的区域人群，结合在一资源共享之国家与国族内。以此而言，晚清部分革命党精英欲建立一纯汉国族国家之蓝图，以及当代鼓吹中国少数民族独立的言论，并不是好的选择。同样地，欧亚大陆之东、西两半部有如下差别——西方为沿大西洋岸之少数富强而讲求人权、自由的国家，内陆则为常卷入宗教、种族与经济资源战争及内部性别、阶级与族群迫害频传的各国、各族；东岸则为一“多元一体”的中国，以经济补助来减缓内陆地区之贫困与匮乏，并以国家力量来维持族群间的秩序。我们也很难说，欧亚大陆西半部的体制，优于东半部中国国族下的体制。

至此，我希望读者们能够了解，本书不只是一个“少数民族”的历史与民族志，更重要的，它也是一部华夏或华夏边缘的历史与民族志。华夏或中国人此一群体，因其边缘的推移、变迁而成长变化；而华夏边缘的推移、变迁，也蕴含了人类资源共享与竞争体系的变化。可以说，“中华民族”在近代的创造，有其历史与“历史”基础。无论是当前的羌族、汉族或中华民族，都是历史的创造物，同时这些人群也是“历史”的创造者。

参考书目

一、中文古籍书目

《北史》,(唐)李延寿:点校本,北京:中华书局,1974。

《帝王世纪》,(晋)皇甫谧:北京:中华书局,1985。

《国语》,《四部备要》,台北:中华书局,1981。

《汉书》,(汉)班固:点校本,北京:中华书局,1962。

《后汉书》,(刘宋)范晔:点校本,北京:中华书局,1965。

《华阳国志》,(晋)常璩:台北:台湾商务印书馆,1979。

《晋书》,(唐)房玄龄等:点校本,北京:中华书局,1974。

《旧唐书》,(后晋)刘昫:点校本,北京:中华书局,1975。

《茂边记事》,《丛书集成续编》,(明)朱纨:上海:上海书店,1994。

《茂州志》,(清·道光)杨迦襗等编:1831。

《明实录》,黄彰健校勘:台北:中研院历史语言研究所,1984。

《明史》,(清)张廷玉等:点校本,北京:中华书局,1974。

《全上古三代秦汉三国六朝文》,(清)严可均辑:北京:中华书局,1958。
《三国志》,(晋)陈寿:点校本,北京:中华书局,1959。
《山海经》,毕氏岩灵山馆校本,台北:启业书局,1977。
《十三经注疏》,《礼记》台北:艺文印书馆,1955。
《十三经注疏》,《左传》,台北:艺文印书馆,1970。
《石泉县志》,(清·道光)赵德林修:1834。
《史记》,(汉)司马迁:点校本,北京:中华书局,1959。
《世本》,《丛书集成》,北京:中华书局,1985。
《宋史》,(元)脱脱等:点校本,北京:中华书局,1977。
《隋书》,(唐)魏徵:点校本,北京:中华书局,1973。
《万历武功录》,(明)瞿九思:成都:巴蜀书社,1993。
《新唐书》,(宋)欧阳修、宋祁:点校本,北京:中华书局,1975。
《元和姓纂》,(唐)林宝:北京:中华书局,1994。
《直隶理番厅志》,(清·同治)吴羹梅、周祚峄修纂:1866。
《周书》,(唐)令狐德棻等:点校本,北京:中华书局,1971。

二、一般中文书目

阿坝藏族羌族自治阿坝州志编纂委员会编:《阿坝州志》,成都:民族出版社,1994。
安应民:《吐蕃史》,银川:宁夏人民出版社,1989。
白川静:《羌族考》,《甲骨金文学论丛》第九册,1958。
北川县政协文史资料委员会编:《北川羌族资料选集》,1991。
北川县志编纂委员会:《北川县志》,北京:方志出版社,1996。
陈梦家:《殷虚卜辞综述》,北京:中华书局,1992。
陈志良:《禹与四川的关系》,《说文月刊》1943 年 3 卷 9 期,页 33—42。

岛邦男:《殷虚卜辞研究》,温天河、李寿林译,台北:鼎文书局,1975。

费孝通:《中华民族的多元一体格局》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)1989年第4期,页1—25。

傅崇矩、徐湘等修纂:《松潘县志》,1924。

傅斯年:《姜原》,《历史语言研究所集刊》1930年第2本1分,页130—135。

顾颉刚:《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》,《科学战线》1980年第1期,页117—152。顾颉刚:《史林杂识初编》,北京:中华书局,1962。

胡鉴民:《羌族的信仰与习为》,《边疆研究论丛》,1941,采自李绍明、程贤敏编:《西南民族研究论文选》,成都:四川大学出版社,1991。

胡鉴民:《羌民的经济活动形式》,《民族学研究集刊》1994年第4期,页34—60。

华企云:《中国边疆》,《新亚细亚丛书边疆研究之二》,上海:新亚细亚月刊社,1932。

教育部蒙藏教育司:《川西调查记》,教育部蒙藏教育司出版,1943。

黎光明、王元辉:《猼猓子,汶川的土民,汶川的羌民》,《川康民俗调查报告之三》,中研院历史语言研究所藏未刊手稿,1929。

李海鹰等:《四川省苗族、傈僳族、傣族、白族、满族社会历史调查》,成都:四川省社会科学院出版,1985。

李绍明:《论岷江上游石棺葬的分期与族属》,《李绍明民族学文选》,1986,页738—756,1995。

李学勤:《殷代地理简论》,北京:科学出版社,1959。

李亦园:《汉化、土著化或社会演化:从婚姻、居住与妇女看汉人与少数民族之关系》,黄应贵、叶春荣编:《从周边看汉人的社会与文化》,台北:中研院民族所,页35—62,1997。

梁启超:《中国历史研究法》,上海:上海商务印书馆,1924。

林惠祥:《中国民族史》,上海:商务印书馆,1936。

林向:《羌戈大战的历史分析》,《四川大学学报丛刊》1983年第20期,页

8—16
刘师培:《中国民族志》,台北:中国民族学会,1905 出版,1962 重印。
卢丁、工藤元男主编:《羌族历史文化研究》,《中国西部南北游牧文化走廊研究报告之一》,成都:四川人民出版社,2000。
吕思勉:《中国民族史》,北京:东方出版社,1934 年版,1996 重印。
罗香林:《夏民族发祥于岷江流域说》,《说文月刊》3.9,页 43—63,1943。
马长寿:《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》,北京:中华书局,1985。
马长寿:《氐与羌》,上海:人民出版社,1984。
蒙文通:《周秦少数民族研究》,上海:龙门联合书局,1958。
钱穆:《周初地理考》,《燕京学报》1931 年第 10 期,页 1—54。
冉光荣、李绍明、周锡银:《羌族史》,成都:四川人民出版社,1984。
饶宗颐:《西南文化》,《历史语言研究所集刊》1974 年第 46 本 3 分,页 180—182。
森安太郎:《中国古代神话研究》,王孝廉译,台北:地平线出版社,1979。
陕西周原考古队:《扶风刘家姜戎墓葬发掘演示文稿》,《文物》1984 年第 7 期,页 16—29。
沈松侨:《我以我血荐轩辕:黄帝神话与晚清的国族建构》,《台湾社会研究季刊》28,页 1—77,1997。
沈仲常:《从考古资料看羌族的白石崇拜遗俗》,《考古与文物》1982 年第 6 期,页 59—61。
石泰安著,耿昇译:《川甘青藏走廊古部落》,成都:四川民族出版社,1992。
四川省阿坝藏族羌族自治州文化局编:《羌族故事集》,1989。
四川省编辑组:《羌族社会历史调查》,成都:四川省社会科学院出版社,1986。
四川省大禹研究会编:《大禹研究文集》,1991。
四川松理懋茂汶屯殖督办署:《松、理、懋、茂、汶五县三屯情况调查》(出版

资料不详)。

松冈正子:《チセン族と四川チベットチ族》,东京:ゆまに书房,2000。

孙宏开:《川西民族走廊地区的语言》,《西南民族研究》,成都:四川民族出版社,1983。

孙宏开:《试论"邛笼"文化与羌语支语言》,《民族研究》1986年第2期,页53—61。

孙晓芬:《清代前期的移民填四川》,成都:四川大学出版社,1997。

汤开建:《党项风俗述略》,《西北民族研究》试刊号,页285—287,1986。

王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,台北:允晨文化公司,1997。

王明珂:《历史事实、历史记忆与历史心性》,《历史研究》2001年第5期,页136—147。

王明珂:《论攀附:近代炎黄子孙国族建构的古代基础》,《历史语言研究所集刊》73.3,页583—624,2002。

王明珂:《起源的魔力及相关探讨》,《语言暨语言学》第2卷第1期,台北:中研院语言学研究所筹备处,页261—267,2001。

王明珂:《羌族妇女服饰:一个"民族化"过程的例子》,《历史语言研究所集刊》69.4,页841—885,1998。

王明珂:《谁的历史:自传、传记与口述历史的社会记忆本质》,《思与言》34.3,页155,1996。

王桐龄:《中国民族史》,台北:华世出版社,1977重印,1943。

文物编辑委员会:《文物考古工作三十年》,北京:文物出版社,1979。

闻宥:《川西羌语的初步分析》,《华西大学中国文化研究所集刊》,Studia Serica2,页58—90,1941。

夏鼐:《临洮寺洼山发掘记》,《中国考古学报》1994年第4期,页71—133。

徐旭生:《中国古史的传说时代》,北京:科学出版社,1962。

徐中舒:《夏商之际夏民族的迁徙》,李绍明、程贤敏编:《西南民族研究论文

选》,成都:四川大学出版社,1991。

杨钧衡、黄尚毅等修纂:《民国北川县志》,成都:巴蜀书社,1992。

姚薇元:《藏族考源》,《边政公论》,1944 年第 3 卷第 1 期。

印顺法师:《中国古代民族神话与文化之研究》,台北:华冈出版公司,1975。

张茂桂:《族群关系与国家认同》,台北:业强出版社,1993。

章炳麟:《检论·序种姓》,上海:右文社,1919。

周发贤、王长益:《"烁罗古国"初解》,《西羌文化》创刊号,页 26—28,1996。

祝世德等修:《汶川县志》,台北:成文出版社影印出版,1944。

庄学本:《羌戎考察记》,上海:上海良友图书公司,1937。

庄学本:《夷族调查报告》,《国立北京大学中国民族学会民俗丛书专号 2》,民族篇 26,西康省政府印行,1941。

邹衡:《论先周文化》,《夏商周考古学论文集》,北京:文物出版社,1980。

三、西文参考书目

Ahern, Emily M., "The Power and Pollution of Chinese Women", in Margery Wolf and Roxane Witke ed., *Women in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1975.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, rev. edition, London: Verso, 1991.

Appadurai, Arjun, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Banks, Marcus, *Ethnicity: Anthropological Constructions*, London: Routledge Press, 1996.

Barkan, Elazar & Marie-Denise Shelton, ed., *Borders, Exiles, Diasporas*, Stanford: Stanford University Press, 1998.

Barth, Fredrik, ed., *Ethnic Groups and Boundaries*, London: George Allen & Unwin, 1969.

Bartlett, F. C., *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

Bayly, C. A., "The Origins of Swadeshi (Home Industry): cloth and Indian Society, 1700—1930", chap. in Arjun Appadurai ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge UniversityPress, 1986.

Blackburn, Stuart H., *Singing of Birth and Death: Texts in Performance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

Bloch, M., "The Past and the Present in the Present", *Man* 12, pp. 278—292, 1977.

Boserup, E., *Women's Role in Economic Development*, London: Allen and Unwin Press, 1970.

Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, 1984, trans. by Richard Nice, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, *trans*. by Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Briggs, Robin, *Witches & Neighbors*, New York: Penguin Books, 1996.

Chapman, Malcolm, *The Celts: the Construction of A Myth*, New York: Macmillan Press, 1992.

Chartier, Roger, *Cultural History: Between Practices and Representations*, trans. by Lydia G. Cochrane, Cambridge: Polity Press, 1988.

Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

Cook, T., "The Independent Lolo of Southwest Szechwan", *Journal of the*

*West China Border Research Society*8, pp. 70—81, 1936.

Crossley, Pamela, "Thinking about Ethnicity in Early Modern China", *Late Imperial China*11. 1, pp. 1—35, 1990.

Darnton, Robert, *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History*, New York: Basic Books, 1984.

Despres, Leo A., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Paris: Mouton Publishers, 1975.

Diamond, N., "Defining the Miao", in Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, 1995.

Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

Duara, Prasenjit, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, complete revised English edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

Elias, Norbert, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*, London: SAGE Publications, 1965, 1994.

Ginzburg, Carlo, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 1983, trans. by John and Anne Tedeschi, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1966.

Girard, René, "Generative Scapegoating", and "Discussion", in Robert G. Hamerton-Kelly ed., *Violent Origins*, Stanford: Stanford University Press, pp. 73—105, pp. 106—148, 1987.

Girard, René, *The Scapegoat*, trans. by Yvonne Freccero, Baltimore: The

Johns Hopkins University Press, 1986.

Girard, René, *Violence and the Sacred*, trans. by Patrick Gregory, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977.

Gladney, Dru C., *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge: Council of East Asian Studies, Harvard University Press, 1991.

Gladney, Dru C., "Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities", *The Journal of Asian Studies* 53. 1, pp. 92—123, 1994.

Godelier, Maurice & Marilyn Strathern ed., *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Goody, Jack, *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Gould, R. A., *Living Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Graham, David C., *The Customs and Religions of the Ch'iang*, City of Washington: Smithsonian Institution, 1958.

Harrell, Stevan ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, 1995.

Harrell, Stevan, "The History of the History of the Yi", in Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of WashingtonPress, 1995.

Hill, Jonathan D. ed., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger ed., *The Invention of Tradition*, Cam-

bridge: Cambridge University Press, 1983.

Hoskins, Janet, *The Play of Time: Kodi Perspectives on Calendars, History and Exchange*, Berkeley: University of California Press, 1993.

Hsu, Cho-yun & Katheryn M. Linduff, *Western Chou Civilization*, New Haven: Yale University Press, 1988.

Irwin, Paul, *Liptako Speaks: History from Oral Tradition in Africa*, Princeton: Princeton University Press, 1981.

Isaacs, Harold R., *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Keyes, Charles ed., "Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group," *Ethnicity* 3, pp. 202—213, 1976.

Le Goff Jacques, *History and Memory*, trans. by Steven Rendall & Elizabeth Claman, 1992; New York: Columbia University Press, 1977.

Le Goff, Jacques, *Time, Work & Culture in the Middle Ages*, trans. by Arthur Goldhammer, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

Litzinger, Ralph A., "Contending Conceptions of the Yao Past", in Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, 1995.

Mackerras, Colin, *China's Minorities: Integration and Modernization in the Twentieth Century*, Hong Kong: Oxford University Press, 1994.

Maine, Henry S., *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, 1986; USA: Dorset Press, 1861.

Mcall, Christopher, *Class, Ethnicity and Social Inequality*, London: McGill-Queen's University Press, 1990.

Michaelsen, Scott & David E. Johnson ed., *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, Minneapolis: Universityof Minnesota Press, 1997.

Miller,Joseph ed. , *The African Past Speaks*,Hamden,CT:Archon,1980.

Moerman,Michael,"Ethnic Identification in a Complex Civilization:Who are the Lue?"*American Anthropologist* 67,pp.1215—1230,1965.

Nagata,J. ,"What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society",*American Ethnologist* 1.2,pp.331—350,1974.

Obeyesekere,Gananath, *The Apotheosis of Captain Cook:European Mythmaking in the Pacific*,Princeton:Princeton University Press,1992.

Popular Memory Group, "Popular Memory: Theory, Politics, Method", chap. in Richard Johnson et al ed. , *Making Histories*,Minneapolis:University of Minnesota Press,1982.

Pulleyblank,E. G. ,"The Chinese and their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times",in David N. Keightley ed. , *The Origins of Chinese Civilization*,Berkeley:University of California Press,1983.

Rappaport,Joanne, *The Politics of Memory:Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*,Cambridge:Cambridge University Press,1990.

Rex,John, *Race Relations in Sociological Theory*, second edition, London: Routledge & Kegan Paul,1983.

Reynolds,Dwight Fletcher, *Heroic Poets, Poetic Heroes: The Ethnography of Performance in an Arabic Oral Epic Tradition*,Ithaca:Cornell University Press,1995.

Robinson,Roy,*Cat*,in Ian L. Mason ed. ,*Evolution of Domesticated Animals*, London:Longman Group Limited,1984.

Roosens,Eugene E. ,*Creating Ethnicity:The Process of Ethnogenesis*,London: Sage Publications,1989.

Rosaldo,Renato,"Anthropological Commentary",in Robert G. Hamerton-Kelly ed. , *Violent Origins*,Stanford:Stanford University Press,1987.

Rosaldo, Renato, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press, 1993.

Rosaldo, Renato, *Ilongot Headhunting 1883—1974: A Study in Society and History*, Stanford: Stanford University Press, 1980.

Royce, Anya Peterson, *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*, Bloomington: Indiana University Press, 1982.

Sahlins, Marshall D., *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.

Sahlins, Marshall D., *Islands of History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

Sahlins, Marshall D., *Stone Age Economics*, New York: Aldine Publishing Company, 1972.

Schechner, Richard and Willa Appel, *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, Cambridge: Cambridge Press, 1990.

Scott, James C., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press, 1976.

Silverman, Marilyn & P. H. Gulliver, *Approaching the Past: Historical Anthropology through Irish Case Studies*, New York: Columbia University Press, 1992.

Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, New York: Basil Blackwell, 1987.

Stevenson, P. H., "The Chinese-Tibetan Borderland and Its People", *China Journal* 6.4—6, pp. 180—188, pp. 234—242, pp. 297—312, 1927.

Thompson, Paul, *The Voice of the Past*, second edition, New York: Oxford University Press, 1988.

Thompson, Richard H., *Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal*, New

York:Greenwood Press,1989.

Tonkin,Elizabeth,Maryon McDonald and Malcolm Chapman ed., *History and Ethnicity*,London:Routledge,1989.

Torrance, Thomas, *China's First Missionaries: Ancient Israelites*, London: Thynne & Co. Ltd.,1937

Torrance,Thomas, *The History,Customs and Religion of the Ch'iang*, Shanghai:Shanghai Mercury Ltd.,1920.

Turner,Terence,"Ethno-ethnohistory:Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society",in Jonathan D. Hill ed., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*,Chicago:University of Illinois Press,1988.

Turner,Victor, *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications,1987.

Weller,Robert P.,Bandits,Beggars and Ghosts:The Failure of State Control Over Religious Interpretation in Taiwan, *American Ethnologist* 112, pp.46—61,1985.

White,Geoffrey M., *Identity Through History: Living Stories in a Solomon Islands society*,Cambridge:Cambridge University Press,1991.

Willis,Roy, *A State in the Making: Myth, History and Social Transformation in Pre-colonial Ufipa*,Bloomington:Indiana University Press,1981.

Wolf,Eric, *Europe and the People without History*,Berkeley:Univ. of California Press,1982.

Yalman,Nur,"On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93. 1, pp. 25—58,1963.

谢　词

本书的完成，首先要感谢各地、各沟的羌族。若非他们在社会、文化与历史记忆上保存与展现其驳杂特性，我不可能认识这一段历史与相关族群现象。我也要感谢他们让我了解自己——当我们的历史心性不断创造一些"历史"来区分征服者与被征服者、老居民与新移民时，羌族与许多西南民族以"弟兄祖先故事"提醒我们有一个平等竞争的我群与他群关系的存在。我更要感谢我的羌族朋友们。近八年来，他们陪着我在岷江上游与北川，到处翻山越梁上寨子。靠着他们的热诚帮忙以及他们的社会人际关系，我才得以完成这些探访研究。

本书中有些章节内容与议题，其原始构想曾在各种学术会议或期刊上发表，在此过程中得到许多批评指教。在此我要感谢相关的学界朋友，特别是与我同在中国少数民族研究领域的潘英海、何翠萍、谢世忠等教授，以及历史、社会与人类学界的黄应贵、张茂桂、王汎森、王道还、沈松侨等教授。多年来在中国少数民族、国族主义、历史记忆与族群认同等议题上，在论学间，他们都给了我很多启发。近十年来，我以历史学者涉足于人类学或历史人类学相关的研究中，我要感谢许多台湾人类学界朋友的指正；特别是，感谢李亦园教授对我有关

“华夏边缘”研究的鼓励与支持。

与本书相关的田野调查工作，除了得到我所服务的台湾中研院支持外，也受蒋经国学术交流基金会、国科会等的支持。在此，我对上述机构表示十二万分的感激。本书之初稿大部分是在我 1998—1999 年访问加州大学（UCLA）之期间完成；我要感谢加州大学罗泰（Lothar von Falkenhausen）教授，在此期间给我生活上的协助，以及多年来在学术上对我的指教与鼓励。

我也要感谢我的老师，前台湾中研院史语所所长管东贵先生，是他首先带领我到羌族研究此领域。1987—1992 年我在美国哈佛大学求学期间，Robin Yates，Thomas J. Barfield，James Watson，Stanley J. Tambiah，Dru C. Gradney 等教授，都对我日后的学术发展有相当启发，我万分感激他们的教导。我怀念并感谢先师张光直先生，他的学问与学者风范是我永远仰慕与追随的对象。

最后，我要感谢我的母亲与妻子。为了从事田野调查，我有五年未回老家过年，我要感谢母亲对此的宽容。我的妻子清沼，近年来也因此常在寒暑期独自照料我们三个顽皮的儿子，我感谢她的辛劳；同时，我也感谢她给我的精神支持，她相信我在从事一些重要而有意义的研究工作——这是我在研究上的重要支柱。

追　记

正在中华书局即将印行本书简体中文版之际，汶川大地震之噩耗传来，举世同悲。几天来，我忙于上网及以电话打探灾情，并在网上提供我对这一地区的认识——受灾最严重的汶川、北川，正是我多年来无数次进行田野考察的地区，希望能对救灾有所帮助。然而，我的绵薄之力，无法阻止惨剧的发生和延续。对我而言，如此熟悉的地方、亲近的民众，遭到自然灾害如此摧残而我竟无能为力，是最让我为“学术”与“学者”感到可悲的。

如今，我的老友或成为灾民，或尚无讯息，广大山间村寨受灾情况还不知晓，此时本书在大陆出版，更加剧了我心中的悲痛。希望这本书能让世人多了解羌族，他们的历史、他们的存在对世界有着极大的贡献。十几年前我初入羌族地区时，一回与羌族朋友们在汶川聚饮，酒酣耳热之际，我突发豪语：“我要让全世界都知道羌族！”换来羌族朋友们热切回应：“大家为羌族干杯！”这几天，这样的声音时时在耳边响起。

哀恸之际，不能尽言，谨此哀悼所有汶川大地震中的受难者。

王明珂

书于 2008. 5. 20